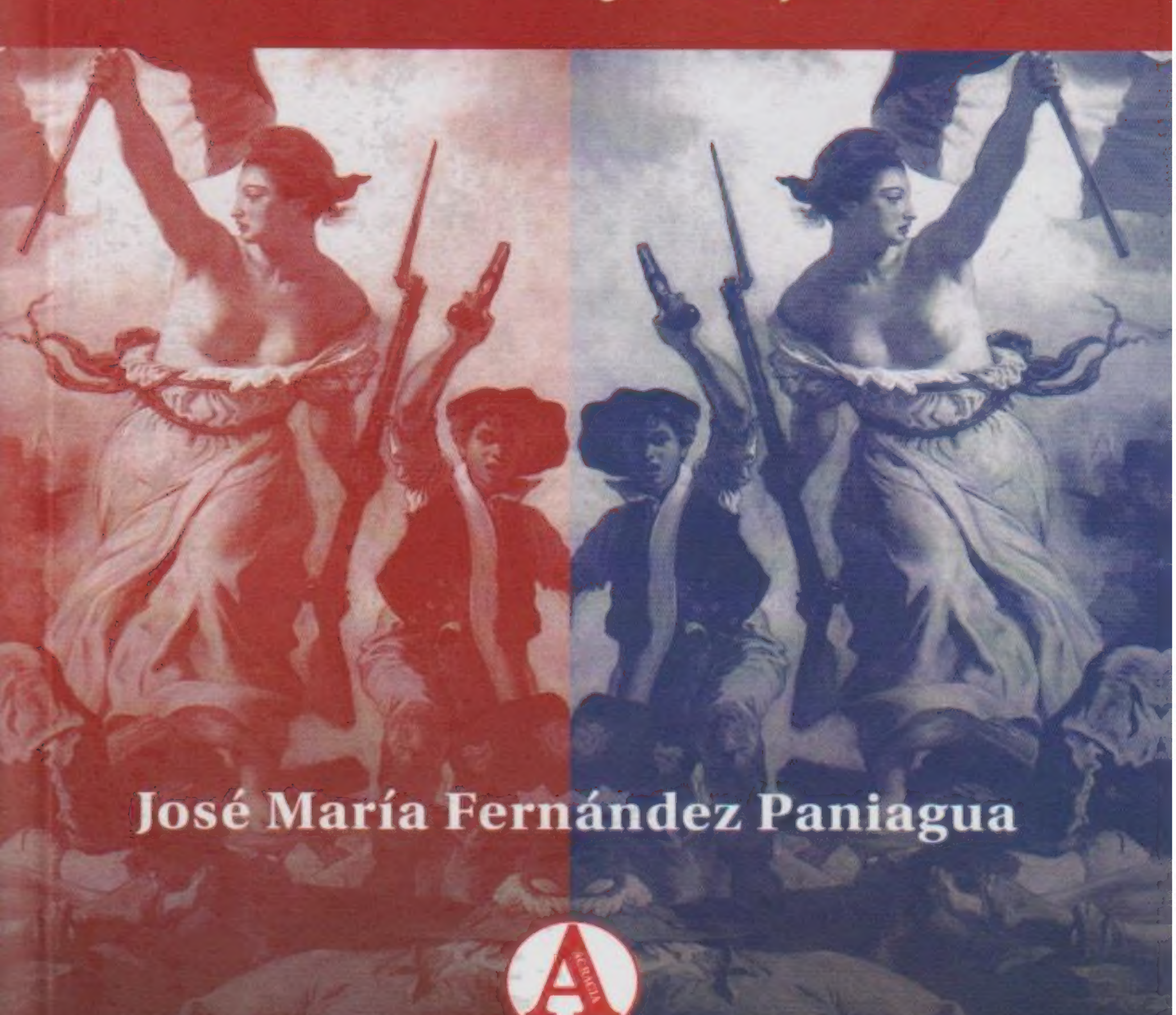
ANARQUISMO *versus* LIBERALISMO

¿Un abismo infranqueable?



José María Fernández Paniagua

Anarquismo versus liberalismo
¿Un abismo moral infranqueable?

José María Fernández Paniagua

Anarquismo versus liberalismo
[1ª ed.].- Madrid
Acracia, 2024
304 p. 19,5x12,5 cm.

ISBN 978-84-09-67880-8

Anarquismo - Liberalismo - Historia -
Filosofía política

1ª edición, diciembre 2024

La reproducción de este libro, a través de medios ópticos, electrónicos, químicos, fotográficos o de fotocopias está permitida y alentada por el autor y editor.

ISBN: 978-84-09-67880-8
Depósito Legal: M-27404-2024

Anarquismo versus liberalismo
¿Un abismo infranqueable?

José María Fernández Paniagua

Acracia
2024

Índice

Introducción

Suelen mencionarse como dos las corrientes políticas y filosóficas que marcan el desarrollo de la modernidad, socialismo y liberalismo; sin embargo, el engaño de tal aseveración estriba en la marginación de una que, aunque ello precise de muchos matices, puede observarse como una síntesis de ambas. De esa manera, como afirma el sociólogo Christian Ferrer, podrían ser tres las filosofías modernas con aspiración emancipatoria: liberalismo, marxismo y anarquismo; particularmente, creo que son muchas las diferencias que separan las ideas libertarias de las marxistas, mientras que de las ideas liberales no podían aceptar bajo ningún concepto que la libertad política y la justicia económica fueran irreconciliables. Es por eso que, una de las tesis de este libro, considero que la anarquista es la más compleja concepción de la libertad que ha dado la modernidad. Es cierto que las ideas libertarias, proudhonianas o bakuninistas en origen, nacen o al menos se desarrollan inicialmente como una corriente socialista en la Asociación Internacional de Trabajadores, pero pensamos que van mucho más allá y una muestra de ello sería la temprana ruptura con la rama marxista, por incompatibilidad entre medios y fines, por realizar la doctrina de Marx demasiado hincapié en la liberación obrera, pero también por la fe que depositaban los libertarios en la autonomía individual y en el criterio y la responsabilidad personales.

A principios de la década de los 90 del siglo XX, tras la caída de la URSS y en general del fracaso del comunismo originado en Marx, Francis Fukuyama proclamó

entusiasta el fin de la historia y de las ideologías, que era otra manera de decir que el liberalismo se había proclamado triunfador a nivel universal. El fracaso del sistema soviético, con sus desmanes hacia las personas y el medio ambiente en nombre de un futuro halagüeño que nunca llegó, empujó de manera maniquea a creer que la economía liberal sería el único orden posible, y ello a pesar de sus excesos y de los numerosos excluidos de un bienestar mínimo. El supuesto fracaso de las ideologías hizo cuestionar los tradicionales conceptos de derecha e izquierda, algo que con el tiempo solo se ha exacerbado, especialmente por la sumisión de la segunda a propósitos electoralistas y gestiones estatales; la idea de progreso, siempre cuestionada por los ácratas, que nunca sucumbieron a doctrinas históricas finalistas, se mantuvo en el imaginario popular gracias al supuesto triunfo del sistema liberal, mientras que el individualismo parece ir inevitablemente asociado a la modernidad, aunque desprendido del carácter subversivo e irreductible más propio del anarquismo. En cualquier caso, más de tres décadas después, aquella aseveración simplista de Fukuyama es posible que no merezca demasiado recorrido intelectual, pero para el caso que nos ocupa nos detendremos brevemente en ella. En primer lugar, como ocurre con el propio anarquismo, no es posible trazar unos límites precisos sobre el liberalismo, por lo que habría que hablar de liberalismos en plural con rasgos, incluso, contradictorios entre ellos. De hecho, las discrepancias entre los que se consideran liberales son numerosas, algo que podría ser lógico al referirnos a ideas que no son fijas o inmutables, pero que a veces caen en lo grotesco al reclamar unos u otros el "verdadero" liberalismo. Por otra parte, hablar de ideas con pretensiones universales ocasiona no pocos problemas,

ya que existen condicionantes culturales locales con mucho peso; de hecho, esa universalización liberal se identifica no pocas veces con la globalización capitalista, del llamado libre mercado y de la propiedad privada, mucho más que con una globalización de la solidaridad y de una fraternidad universal, que un anarquista abraza sin dudarlo. No obstante, para ser justos, no identificaremos liberalismo de manera simplista con capitalismo, especialmente en su confrontación ideológica y moral con el anarquismo. Dejaremos claro, en cualquier caso, que hay que hablar de liberalismos y de anarquismos en plural, aunque es posible que las ideas libertarias posean más rasgos que las unan, especialmente en su irreductibilidad sobre la negación de cualquier clase de dominación, lo cual les confiere una innegable fortaleza moral.

Dejaremos claro, antes de sumergirnos en este modesto ensayo, que al hablar de anarquismo e ideas libertarias nos vamos a referir en todo momento a propuestas emancipadoras opuestas a toda forma de dominación, y no solo provenientes del Estado, así como de explotación económica. Precisamente, la acaparación en los últimos años del término "libertario", e incluso "anarquismo", para designar lo que no son más que corrientes liberales radicales, que propugnan un capitalismo sin límites políticos, al menos en la teoría, no invita más que a la confusión. Proliferan ciertas perezosas traducciones al castellano, mediáticas y editoriales, del término inglés "libertarian" por "libertario", pero no entraremos en ese juego y nos mantendremos fieles a una nítida concepción semántica de amplia raigambre histórica*.

* A menudo, se atribuye a Sébastian Faure el haber acuñado el término "libertario", como sinónimo de anarquista, ya que en 1895 creó la publicación *Le Libertaire*; sin embargo, tal como precisó George Woodcock, el haber sido usado por Joseph Dejacque ya en 1858 con la misma intención, en el periódico anarquista *Le Libertaire, Journal du Movement Social*, indica que es bastante anterior.

Otra cuestión en la que el anarquismo está en desventaja, y tal vez unas de las motivaciones para la escritura de esta obra, es su mala prensa especialmente en comparación con el liberalismo; si alguien se proclama anarquista, obliga a continuación a una serie de esforzadas explicaciones, mientras que la persona liberal, incluso aceptando la polisemia del término, es vista de forma habitual como abierta y tolerante. Curiosamente, el término "liberal" se dice que nació en España hace dos siglos para representar a un partido político y es posible que aquel fuera el punto de partida para dar nitidez a los contornos de unas ideas que deseaban otorgar a los individuos oportunidades para llevar a cabo sus específicos proyectos de vida al margen de toda opresión externa. Expresado de esta manera, es posible que las simpatías hacia el liberalismo, como puede ser en parte el caso del que suscribe, a pesar de que en esta obra hay un esfuerzo en no ocultar las preferencias por las ideas libertarias, estuvieran mucho más extendidas de lo que se acostumbra.

No obstante, las ideas y prácticas liberales han sufrido notables variantes, muchas más de lo que algunos supuestos propugnadores del liberalismo en la actualidad, pertinaces en su defensa de ciertas concepciones clásicas, suelen hacer creer. De esta manera, con muchísimos matices, puede hablarse de un liberalismo clásico, de un liberalismo de corte social o progresista o, con más vigencia en los últimos años, del llamado neoliberalismo. El liberalismo clásico hizo hincapié en la libertad individual, en las garantías constitucionales y en un Estado limitado, que garantizara el orden y defendiera la propiedad privada. En cambio, el liberalismo social o socioliberalismo, nacido a finales del siglo XIX y principios del XX, realizo una crítica al

laissez faire, y se esforzó en el desarrollo individual, así como en atender a la sociedad como espacio de convivencia; hay quien sostiene que de esta corriente surge el llamado Estado de bienestar, desarrollo más bien convulso e inestable a lo largo del siglo XX, aunque esto daría lugar a otro debate. Por último, con poco o nada en común con alguna inquietud social, nace en la segunda mitad del siglo XX el neoliberalismo, que confía de manera exacerbada en la libre iniciativa, la propiedad privada y los mercados, lo cual no dejan de ser rasgos que ocultan los manejos de las élites políticas y económicas como veremos en el capítulo correspondiente. Michael Freeden, en una obra citada a lo largo de este ensayo, considerará que el neoliberalismo es una tergiversación de algunos de los rasgos primordiales de lo que podemos considerar ideas liberales, como sería el caso de la sociabilidad del ser humano o por querer identificar la racionalidad meramente con la maximación de beneficios. Sea como fuere, consideramos necesario matizar entre las diferentes familias del liberalismo, sin caer en categorizar sobre cuál es más verdadera, y bien es cierto que el neoliberalismo y los que lo preconizan, que habitualmente se consideran los auténticos herederos de la doctrina, han servido para caricaturizar en no pocas ocasiones el liberalismo en general. Helena Rosenblatt, en otro libro reciente al que acudiremos en alguna ocasión y en una línea similar a Freeden, en su mismo título alude a un "liberalismo olvidado", que quiere identificar con preocupaciones morales y comunitarias; si ese liberalismo es el más correcto a nivel histórico lo dejaremos a juicio del lector.

Recordaremos también, estando muy relacionado, otro asunto que lleva a la confusión, que el término

liberal tiene diversas connotaciones según la tradición del país donde nos encontremos; de esa manera, en el mundo anglosajón el liberalismo está más vinculado con una actitud progresista, mientras que en la Europa continental es más propio de la derecha y es visto, incluso, como enemigo de los intereses de las clases trabajadoras. Si, de nuevo, hablamos de traducciones poco rigurosas, obras escritas en inglés que usan el término "liberal" y son simplemente traducidas de esa manera al castellano, sin explicación alguna, sume en la perplejidad al lector al vincularlas con el sentido continental desprovisto de cualquier connotación social. Efectivamente, la ubicuidad del liberalismo invita no pocas veces a la perplejidad y la distorsión final.

Este ensayo está dedicado, fundamentalmente, al pensamiento y a no pocos autores, aunque se aluda someramente a la realidad social y política de cada momento; no podemos dejar de mencionar que, al menos en el caso del anarquismo, teoría y movimiento se conforman y enriquecen mutuamente, siempre vinculados a las circunstancias sociales y culturales que les tocaron vivir. Durante casi un siglo, el anarquismo tuvo una vitalidad notable con el culmen de la Revolución española de 1936 y, desgraciadamente, su fin tras el triunfo de la reacción; a pesar de que durante casi tres décadas, hasta el evento de Mayo del 68, tuvo solo una presencia residual en las luchas sociales, queremos reivindicar el rico corpus teórico que se mantuvo vivo e innovador en ciertos autores y colectivos. Para el que suscribe, el anarquismo tiene un componente liberal innegable, que se remonta al viejo Bakunin, el cual trató de conciliar de manera entusiasta, otorgando toda confianza a cierta armonía natural, individualismo y socialismo. Por supuesto, no en todo el anar-

quismo posterior se ha aceptado fácilmente esa conciliación entre dos polos, a veces, antitéticos. Valga como muestra la pasión que suscita en el mundo libertario, pero no pocas veces también rechazo, un individualista exacerbado como Max Stirner, que bien es cierto nunca se consideró a sí mismo como anarquista; en el otro polo, podemos encontrar a un Kropotkin, cuyas encomiables propuestas comunitarias no pueden, en cualquier caso, ser vistas como un dogma para un amante de la libertad individual. Como se ha señalado en ocasiones, y temiendo ser simplistas, existe un anarquismo de tendencia comunitaria de base obrera y otro individualista, más propio del mundo anglosajón en origen, aunque con influencia en países europeos continentales, con más carácter intelectual y artístico; del mismo modo, se ha querido ver el primero como marcadamente solidario, mientras que el segundo caería a veces en el elitismo al no confiar demasiado en la acción de las masas. Particularmente, pensamos que dicha división no es tan estricta, ya que los ácratas, de cualquier tendencia, confiaron en cada momento en la rebeldía personal y en el librepensamiento, mientras criticaron siempre la vulgaridad del rebaño; a pesar de ello, creemos que, gracias a su fortaleza moral, trató siempre de sortear el caer en alguna suerte de aristocracia individual para tratar de que el conjunto de la sociedad buscara sus propias vías de liberación. El anarquismo ha sido, en cualquier caso, la filosofía que ha defendido con más fortaleza la libertad individual, pero entendida siempre con su componente social y solidario, ya que la libertad de unos se completa con la libertad de todos, si se nos permite de nuevo parafrasear el pensamiento de un reivindicable Bakunin. Dentro de esta compleja filosofía sobre la libertad,

nos encontraremos en este ensayo con su concepción negativa, más propia del liberalismo, entendida como no interferencia en los asuntos del individuo, y también con la necesidad libertaria de completarla con una visión positiva en toda su amplitud a nivel social y político, pero sobre todo moral. Es aquí donde, como reza el subtítulo de esta obra, puede abrirse un abismo entre anarquismo y liberalismo.

A pesar de que el autor del libro no esconde en ningún momento la importancia del pensamiento e, incluso, se atreve a emparentar en algunos aspectos las filosofías liberales y libertarias, anticipándose a algunas críticas pertinaces, niega cualquier asomo de ingenuidad a la hora de imaginar alguna suerte de evolución antropológica optimista entre nuestras sociedades liberales (con todo lo que eso tiene de falacia en algunos aspectos), en las que supuestamente vivimos hoy en día, y una probable sociedad libertaria futura. Para que dicho cambio radical se produzca, lo dejaremos más que claro, son necesarias transformaciones de las estructuras sociales y políticas sobre las que se cimentan, precisamente, las propias sociedades que se autodenominan liberales.

Un repaso a la tradición liberal

En el mundo antiguo, según Benjamin Constant, existía una concepción de la libertad bien diferenciada de la que surgiría en la modernidad; esta última, se concebirá como un lugar de no interferencia para el individuo, una espacio protegido donde pudiera desarrollar su proyecto de vida, se trata de la libertad negativa tan importante para ciertas corrientes liberales. En la Antigüedad, por el contrario, se consideraría la libertad como la posibilidad de participar en el proceso colectivo de toma de decisiones; se trata de una distinción, no obstante, objeto de no poca controversia y se ha señalado algunos orígenes de las ideas liberales entre los antiguos. Así podemos citar a los sofistas de la Grecia Antigua, que realizaron una distinción entre lo que es por naturaleza y lo que es por convención y adoptaron una actitud empírica y escéptica; entre ellos, pueden encontrarse precursores del contrato social, al sostener que de él mana la ley y la comunidad política, así como desarrolladores de una base para la democracia participativa y la iguadad universal[1]. Posteriormente, declinará la filosofía de los sofistas para adquirir predominancia el pensamiento de Platón, y su orden lógico inmutable más allá del mundo de las apariencias, y de Aristóteles; puede considerarse una reacción contra el protoliberalismo precedente[2].

1.-John Gray; *Liberalismo*; Alianza Editorial, 1994, p.16; para un estudio amplio de los sofistas y del siglo V de la Antigua Grecia, llamado de la Ilustración ver: W.K.C. Guthrie: *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*. Gredos, 2003.

2.-John Gray; op. cit., p.18 y 19.

En la Roma antigua, pueden mencionarse como garante de la libertad individual las Leyes de las Doce Tablas, que estableció las bases para una ley individualista y halló continuidad en autores como Livio, Tácito y Cicerón. Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.) consideró que la *liberalitas* suponía un vínculo con la sociedad, condenó el eogísmo y abogó por el apoyo mutuo[3].

El posterior Cristianismo es visto a menudo como la inauguración de una época de intolerancia y dogmatismo religioso, que pone término a la libertad de pensamiento de los antiguos, aunque sus aspiraciones universalistas con la propagación de la igualdad lo convierte en una doctrina contradictoria, que incluso puede ser vista como intensificadora del individualismo. Justo es decir, no obstante, que el Cristianismo preservará cierta tradición romana para llegar hasta la modernidad y convertirse en pieza importante en la formación del liberalismo[4].

Hay quien sitúa el primer jalón del liberalismo moderno en el inglés Thomas Hobbes (1588-1679), en el siglo XVII. Sería en ese momento donde se encuentra la primera sistematización, o al menos el asomo, de una visión individualista; de ella, surge para algunos autores la tradición liberal. Platón y Aristóteles legaron una filosofía social a la Edad Media, y será Hobbes quien rompa con esa tradición, consecuentemente, para apostar por

---

3.- Helena Rosenblatt en su *La historia olvidada del liberalismo. Desde la antigua Roma hasta el siglo XXI* (Editorial Crítica, 2020) ofrece una visión de la tradición liberal diferente, más acorde a lo que se entiende en Estados Unidos por el concepto político, de indudable talante progresista y social; junto a Séneca, menciona a otro filósofo romano, que "desarrolló el principio de *liberalitas* en su tratado *De los beneficios*. Séneca puso mucho empeño en explicar cómo dar, recibir y devolver regalos, favores y servicios de un modo que fuera moral y, por tanto, constitutivo del vínculo social"; para el epígrafe correspondiente a la Antigüedad, ver p.21, 22 y 23..

4.-John Gray; op. cit., p.22.

cierto individualismo intransigente[5]. Para Hobbes, son los hombres, entendidos individualmente, la materia de la que está compuesto el Estado, así como son también los que lo construyen, sus "autores"[6]; su concepto de la libertad es negativa, ya que se trata de una ausencia de obstáculos para que el individuo realice sus acciones y se niega la visión antigua de intervención en la comunidad política, ya que ese poder solo corresponde al soberano[7].

Es conocida su teoría de un estado de naturaleza en el que los hombres se encontrarían en guerra permanente, por lo que es necesario como condición de paz la autoridad ilimitada de un poder soberano coercitivo para asegurar los derechos naturales de los individuos: la vida, la libertad y la propiedad. Los acuerdos políticos serían, según esta concepción de la naturaleza humana tan pesimista y determinista, más bien artificios para remediar los males de la naturaleza, más que un intento de potenciar la justicia y la ética. Según Hobbes, la sociedad civil sería el espacio en el que cada hombre puede llevar a cabo su búsqueda de preeminencia, sin que existiera por ello una guerra de todos contra todos . Si Aristóteles consideraba que el bienestar humano suponía un estado de autorrealización y de florecimiento, Hobbes considerará que la naturaleza y las circunstancias del hombre dan lugar a una búsqueda continua de la consecución de sus deseos, los cuales resultan mutables. Difícilmente puede considerarse a Hobbes fundador del liberalismo y, de hecho,

---

5.- John Gray, en la obra citada, afirmará que "la modernidad radical del individualismo de Hobbes" supone una negación de "las ideas clásicas acerca del fin natural o la causa final de la existencia humana".

6.- Ana Martínez Arancón y Elena Casas: "El triunfo del absolutismo", p.31; dentro de *Ideas y formas políticas: del triunfo del absolutismo a la posmodernidad*, Pedro Carlos González Cuevas y Ana Martínez Arancón (coordinadores); Uned, 2010.

obras recientes insisten en ver en él una negación de una tradición "liberal" vinculada al civismo y la moral, que se remontaría a la Antigüedad como ya apuntamos en la nota 3; sería una concepción del liberalismo diferente, que sería previa a la moderna de mera protección del individuo y sus intereses[7]. Recordemos, en cualquier caso, que la palabra "liberalismo" no se acuña hasta principios del siglo XIX[8], así como las dificultades para trazar una línea histórica e ideológica unívoca, ya que las concepciones liberales son dispares e, incluso, como veremos más adelante, divergentes. Sea como fuere, lo que sí se considera es la doctrina de Hobbes como preconizadora de un Estado que debe salvaguardar el derecho a la autopreservación del hombre. No podemos tampoco dejar a un lado la concepción tremendamente negativa de este autor sobre una supuesta naturaleza humana y su justificación, por ello, de una autoridad política ilimitada. El politólogo Norberto Bobbio consideró que lo que más temía Hobbes era la anarquía como se comprueba en el siguiente texto:

> El pensamiento político de todos los tiempos está dominado por dos grandes antítesis: opresión-libertad, anarquía-unidad. Hobbes pertenece decididamente a la facción de aquello cuyos pensamiento político se inclina por la segunda antítesis. El ideal que defiende no es el de la libertad contra la opresión, sino el de la unidad contra la anarquía[9].

7.- Ana Martínez Arancón y Elena, op. cit., p.36 y 37.

8.- Se atribuye el uso político de los términos "liberal" y "liberalismo" a España, en el contexto de hechos acaecidos por la Constitución de Cádiz de 1812, y hay quien considera que se trataba de palabras nuevas originadas en el enfrentamiento entre los partidarios del absolutismo y los de un nuevo Estado Constitucional

9.- Norberto Bobbio: *Thomas Hobbes*; Paradigma, 1991, p.52.

A pesar de las diversas lecturas que pueda tener su pensamiento, incluso como asentador del poder totalitario, muchos autores consideran a Hobbes como el iniciador de la filosofía política moderna con el llamado contrato social, según el cual el Estado, entendido como orden y comunidad, es resultado del entendimiento y de la creación de los seres humanos; se trata de la gran aportación de este autor, que supone dejar atrás el argumento legitimador del derecho divino para las monarquías medievales hasta la llegada del Renacimiento. El contrato, tal y como lo concibió Hobbes, ha sido visto por no pocos autores como el punto de partida para la transformación de la sociedad tradicional a la sociedad industrial o burguesa. Es en la obra *De Cive*[10], donde detallará Hobbes cómo se gesta dicho pacto, para el que no partirá de un hecho histórico (como sí hará posteriormente Locke), sino de una hipótesis explicativa cuya conclusión es el poder legitimado del Estado. Considera que los hombres en un estado natural, sin un poder que los controle y sometidos a sus deseos incontrolados, se mostrarán en una situación de incertidumbre permanente, con la constante amenaza de la guerra; sería una concepción negativa de la naturaleza humana que requiere de un estado positivo donde reine el orden y los hombres se respeten mutuamente. Según Hobbes, el pacto se da en un contexto de reciprocidad horizontal, donde se cede el derecho natural a una instancia vertical (el soberano, de poder absoluto)[11].

Posteriormente, el pensamiento anarquista moderno también tendrá en cuenta el contrato en la vida polí-

10.- Thomas Hobbes: *Tratado sobre el ciudadano*; Editorial Trotta, 1999.

11.-Para un estudio amplio del pensamiento de Hobbes: José María Hernández: *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*; Anthropos, 2002.

tica, social y económica, aunque no lo observará como una ficción originaria que funda el Estado, sino como algo real y práctico, que niega la dominación política. Puede decirse que la preocupación de Hobbes estriba en cómo pueden los seres humanos ser mejor dominados, pero los pensadores libertarios se esforzarán en averiguar cómo pueden ser más libres. Hobbes, aunque aparentemente se liberó de las ataduras de la religión tradicional, tal y como sostuvo el anarquista Rudolf Rocker[12], transfirió al Estado el rol de providencia terrena y le atribuyó las cualidades superhumanas propias de la divinidad y fundamentada en la creencia de los hombres. Los anarquistas, a través de Proudhon y Bakunin, considerarán que la autoridad política (el Estado) tiene su origen en la autoridad metafísico-trascendental (es decir, la idea de Dios); importantes juristas del siglo XX pueden considerarse continuadores de esa visión acuñando el concepto de "teología política" (atribuido a Carl Schmitt), según la cual, la teoría del Estado viene a estar constituida por conceptos teológicos secularizados[13].

Curiosamente, para finalizar con Hobbes hay que decir que ya denunció lo que posteriormente será una de las bases del liberal-capitalismo, la competencia entre los seres humanos, que observaba como una de las causas de la agresión y dominación de unos sobre otros[14]. Nos adelantamos así a una de las críticas finales al liberalismo, que es su contradicción entre una teoría aceptable en torno a la libertad, entre la que se encuentra la

---

12.- La monumental obra de Rudolf Rocker es *Nacionalismo y cultura*; Ediciones Antorcha, 2020.

13.- Aníbal D'Auria: *El hombre, Dios y el Estado. Contribuciones en torno a la cuestión de la teología política*; Libros de Anarres, 2014.

14.- Heleno Saña: *El capitalismo y el hombre*; Cuadernos para el diálogo, 1967, p.46.

llamada "libre competencia", y unos resultados fácticos desastrosos para los más débiles en su concreción capitalista. En el capítulo correspondiente dedicado a la filosofía, veremos también la crítica anarquista al contrato social, que justifica la creación del Estado, y a unos derechos naturales que, para ciertas visiones libertarias, acaban justificando la desigualdad social.

Otro autor que está en la línea de Hobbes, en cuanto a la inclinación hacia la autopreservación del ser humano, es el neerlandés Baruch Spinoza (1632-1677), de origen judío e hispano-portugués; para John Gray[15], "se acerca más que Hobbes a la tradición liberal". Se le puede considerar a Spinoza un autor moderno al rechazar la tradición dominante aristotélica y cristiana en cuanto a concepciones morales y políticas. Consideró que las religiones constituían un hecho histórico más y que los textos bíblicos son una obra humana; identificó la ley natural con la divinidad y abogó por un Estado no dogmático, que favoreciera el desarrollo pleno de la razón, lo cual solo se consigue mediante la libertad.

Para Spinoza, la paz es condición necesaria para cualquier objetivo del hombre y la principal función del gobierno es asegurarla; el fin útimo de la sociedad "no es otro que la paz y seguridad de la vida. Aquel Estado es por tanto el mejor, en el que los hombres viven en concordia y los derechos humanos se mantienen ilesos"[16]. Paz y libertad se manifiestan entonces como condición una de otra, y el Estado deberá asegurar ambas. La de Spinoza es una concepción de la libertad no solo negativa, es decir, como ya

15.- John Gray; *Liberalismo*; Alianza Editorial, 1994, p.26.

16.- Baruch de Spinoza: *Tratado político*; Madrid, 1986, p.78; reproducido en Ana Martínez Arancón y Elena, op. cit., p.57.

hemos dicho, ausencia de obstáculos para que el ser humano pueda llevar a cabo sus deseos (la cual impregna gran parte del pensamiento liberal posterior), también positiva al constituir el fin supremo de cada individuo y poder reafirmarse en el mundo de modo individual; el mejor contexto según este autor es el de una democracia que garantice las libertades fundamentales (pensamiento, expresión y asociación). Estamos aún distantes de una crítica a la dominación política y de una idea de la libertad más insertada en lo social (y que salvaguardará, en equilibrio, la reafirmación individual, por lo que puede decirse que bebe de fuentes clásicas), que solo vendrá con el primer anarquismo. Hay que recordar que ni en el pensamiento de Hobbes ni en el de Spinoza existe la idea propia del liberalismo (en este caso, al menos, en origen y sobre el papel), que quedará también inserta en el anarquismo clásico: "la creencia de que el quehacer humano está sujeto a una superación indefinida en un futuro abierto"[17]. Como veremos, a pesar de sus proclamas sobre la libertad, el liberalismo acabará sometido a un marco en el que la competencia y el afán individualista de lucro serán los reinantes, mientras que el anarquismo confiará de manera primordial en la cooperación y en la solidaridad. Abundaremos, al respecto, en los capítulos dedicados específicamente a las ideas libertarias.

El inicio del liberalismo clásico

En un contexto de fuerte afirmación del gobierno parlamentario, en oposición al absolutismo monárquico, con

17.- John Gray, op. cit, p.28.

especial hincapié en la libertad de asociación y en la defensa de la propiedad privada, es en el que John Locke (1632-1704) teorizará lo que se conocerá ya como liberalismo clásico: una concepción de la asociación civil, con un respeto hacia los derechos de los demás y con un gobierno limitado; no obstante, insistiremos en que, aunque la tradición intelectual del liberalismo empezaba a ser coherente, el movimiento político se mostraba no pocas veces en división y disputas. Para este liberalismo clásico, las competencias del Estado se reducen al arbitrio entre los conflictos de los individuos, como juez imparcial, en un contexto de pluralidad y tolerancia, ya que existen diversidad de opiniones, intereses y proyectos de vida entre las personas. Es conocido el derecho que Locke otorga al pueblo de deshacerse de aquellos gobernantes que habían incurrido en demasiados abusos, más como expresión de disidencia que de consentimiento, ya que estamos lejos todavía de la búsqueda de una legitimidad democrática del poder[18]. La fundamentación de la autoridad política que realiza Locke es curiosa y ambigua: su concepción de la naturaleza humana y del estado primario a que da lugar es positiva, los hombres son pacíficos, de buena voluntad y reconocen la llamada ley natural, pero no es conveniente que hagan de jueces de sí mismos y, mediante un pacto o contrato, acaban creando dos aspectos de la vida social: la sociedad civil, asociación entre individuos, y el Estado o autoridad política[19]. Los postulados de Locke, al que se puede considerar el principal ideólogo de la revolución inglesa de 1688, manteniéndose durante tres siglos gran parte de su pensamiento, se insertan en una tradición

---

18.- Michael Freeden: *Liberalismo. Una introducción*; Página Indómita, 2019; pp. 50-51.

19.- John Gray, op.cit., p.31 y 32..

cristiana, según la cual la ley natural es la expresión de la naturaleza divina. El derecho natural en Locke, aunque con cierto contenido racionalista, se origina por lo tanto en una ley divina (que no será, evidentemente, la única fundamentación que tendrá el derecho natural o iusnaturalismo) y supone proteger y preservar cada vida humana, aunque es también condición de paz y seguridad para la convivencia social, por lo que existiría para Locke en la naturaleza humana incluso antes del derecho positivo. No obstante, para este autor, el estado natural corresponde a individuos aislados, por lo que considerará que la autoridad política, que consiste para él en la capacidad para hacer leyes, establecer castigos si no se cumplen y hacer uso de la fuerza para mantener el orden, se encuentra en la necesidad misma de la vida social[20].

Además de en el iusnaturalismo, es decir, la creencia de derechos innatos en los individuos, el pensamiento de Locke acude también a cierto utilitarismo, ya que el racionalismo en los hombres, imbuido por Dios, les empujaría a actuar por su propio interés, a acatar unas normas morales y al pacto que les integra en la sociedad civil y en la comunidad política[21]. Una originalidad en Locke, que llega prácticamente hasta nuestros días (al menos, en el liberalismo inglés) y que marcará desde entonces el ideario liberal, es el vínculo que establece entre la libertad individual y la propiedad personal, asegurando el gobierno y la ley esta última. La base y el origen de la propiedad privada, precepto cuasisagrado

---

20.- Ana Martínez Arancón y Elena Casas: "De la Ilustración al Estado liberal"; dentro de González Cuevas y Martínez Arancón, op. cit., p. 68.

21.- Josep M. Colomer: "Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña. J. Locke, D. Hume, los ecnomistas clásicos, los utilitaristas"; dentro de Fernando Vallespín (ed.): *Historia de la teoría política, 3*; Alianza Editorial, 2004, p. 25 y 26.

para cualquier concepción liberal, se encuentra ya en este pensador en el trabajo y el esfuerzo individuales. De esta manera, la vida, la libertad y la propiedad privada serían derechos fundamentales e irrenunciables y la persona solo los pierde cuando agrede a sus semejantes o viola las leyes. El derecho natural a la propiedad, que formuló Locke, dio lugar a una poderosa tradición dentro del liberalismo, que irá incluso más lejos con el paso del tiempo; el vínculo entre persona, propiedad y riqueza dará lugar a una corriente liberal importante[22].

Estamos todavía algo lejos del pensamiento de Proudhon, con su conocido aserto "la propiedad es un robo", pero merece la pena destacar que, partiendo ambos pensadores de premisas similares, las conclusiones son totalmente divergentes. Aunque Locke considera que es el trabajo del hombre sobre la naturaleza lo que justifica el derecho a la propiedad, con el límite en no apropiarse de aquello que necesita el vecino para producir, la introducción del dinero como valor de cambio y la posibilidad consecuente de la acumulación de la riqueza acaba justificando todo lo contrario, la desigualdad. Proudhon considera igualmente el valor del trabajo, pero el valor del mismo hace injustificable acaparar los medios de producción; el productor puede disfrutar de los frutos de su trabajo, pero los medios, como sería la tierra, no pertenecen a nadie en particular. En el capítulo correspondiente, abundaremos en Proudhon, el primer autor en dar una concepción positiva a la anarquía, así como en su diferenciación entre propiedad y posesión. Para concluir con Locke, hay autores que no le consideran un pensador progresista, aunque otros han señalado sus preocupaciones morales y comunitarias, así como su

---

22.- Michael Freeden, op. cit, p. 89.

concepción de la condición humana mucho más positiva que la de Hobbes al considerar que podían comportarse éticamente sin necesidad de un poder absoluto[23]. Lo que es cierto es que Locke no observa ningún impedimento al establecimiento permanente de una sociedad con ciertas libertades y, como parte de su visión iusnaturalista, se encuentra también el derecho a la rebelión frente a un poder despótico, por lo que queda así abierta la posibilidad del cambio político.

Hay quien data el inicio del liberalismo clásico, al menos como movimiento ideológico y político, con los llamados *levellers*; se trataba de un "grupo de pequeños propietarios y miembros del ejército de Cromwell que en la Inglaterra de mediados del siglo XVII logró plantear públicamente no pocas demandas de libertades y derechos individuales (libertad de conciencia y creencia, separación de la Iglesia y el Estado, soberanía popular, derechos políticos de los 'hombres libres'...)" enfrentándose al autoritarismo monárquico y religioso[24]. En cualquier caso, la configuración del liberalismo clásico como fuerza transformadora y liberadora se produce en un momento histórico de grandes revoluciones, entre las que se encuentra la científica, con una nueva concepción sustentada en la razón, la observación y la experimentación, algo que autores como Francis Bacon (1561-1626) consideraron como un método para mejorar la situación del hombre en la tierra. No puede desdeñarse tampoco, como contexto para la nueva filosofía liberal, la Reforma protestante que cuestionará el poder de la todopoderosa Iglesia católica y asentará una libertad religiosa que rele-

---

23.- Helena Rosenblatt, op.cit, p.31.

24.- Roberto Rodríguez: "La tradición liberal", p.10; dentro de Fernando Quesada (editor): *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*; Editorial Trotta, 2008.

gará las creencias, en gran medida, a la conciencia individual. No obstante, tal como señala John Gray, a pesar de que resulta indiscutible el nexo entre liberalismo político y disenso religioso, existe una notable diferencia entre la tradición liberal inglesa y la que corresponde a naciones católicas como Francia, Italia o España; en estos lugares se producía una mayor tendencia hacia el anticlericalismo y la libertad de pensamiento que en países protestantes a que "el disentimiento religioso no se asociaba con demandas de tolerancia religiosa"[25]. Más importante que el factor religioso resulta la que puede considerarse toda una revolución económica que pondrá punto y final al feudalismo y dará lugar al capitalismo, al predominio de la propiedad privada, así como a la expansión del comercio y de las relaciones mercantiles. Por otra parte, las revoluciones inglesa, americana y francesa instaurarán nuevos escenarios políticos con el, al menos, reconocimiento de libertades y derechos de los ciudadanos[26]. El proyecto de la Ilustración, a lo largo

25.- John Gray, op.cit., p.3..

26.- Como es sabido, a estas revoluciones se las denomina como "burguesas", ya que es esa nueva clase emergente la que desplaza a la antigua, principalmente a la nobleza para tratar de acabar con la monarquía, aunque esta no siempre desaparecerá y aceptará un marco constitucional para sobrevivir; para el caso que nos ocupa, este nuevo escenario tiene mucho que ver con la filosofía liberal, ya que se acepta una democracia formal, aunque a menudo limitada a los propietarios, y se establece una mayor libertad económica y una igualdad meramente legal, lo cual supone en la práctica que tantas personas no accedan a la riqueza social. Por supuesto, son las revoluciones burguesas, principalmente las tres mencionadas, aunque con distinta suerte las que se producirían en esa época en la mayor parte de Europa y otras más adelante en otros lugares del mundo, las que propiciaron también la implantación del capitalismo junto al privilegio y poder de la clase burguesa liberal. El liberalismo, sí, trajo mayores dosis de libertad teórica, pero al no cuestionar la desigualdades de acceso a la riqueza, cuya solución no pasa necesariamente por políticas estatales redistributivas, condujo a la explotación económica y a la negación de esas libertades a numerosos individuos; no obstante, para el objetivo de este libro trataremos de no realizar una equivalencia necesaria entre liberalismo y capitalismo, aunque sí seña-

del siglo XVIII, con su extensión a todos los ámbitos de la vida del nuevo modo de conocimiento y racionalidad, supondrá en el pensamiento occidental una confianza exacerbada en el progreso material, social e incluso moral. Puede afirmarse que la historia del liberalismo en la segunda mitad del siglo XVIII, dejando a un lado una tradición inglesa donde no se dio algo parecido al absolutismo monárquico francés, junto a la extensión del proceso de la Ilustración forman parte de un mismo desarrollo intelectual y práctico.

Los ilustrados de Francia, aunque tuvieron en cuenta a Inglaterra por su moderación política y por sus adelantos científicos, se considera que tienen unos rasgos específicos; entre los mismos, se encuentra un fuerte racionalismo combinado con preocupación por aspectos prácticos, afán de conocimiento, deducción lógica y búsqueda de soluciones[27]. Charles Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755), perfecto ejemplo de estos autores de la Ilustración francesa, especialmente en su obra *El espíritu de las leyes*, asentó los principios de la tan nombrada a día de hoy separación de poderes, donde se delimitan y se da un mutuo impedimento de los mismos, como garante de un Estado supuestamente democrático; asimismo, este autor francés describió una forma de gobierno constitucional y moderado, regido por una ley fundada en la razón y contraria a toda forma de despotismo y tiranía, que consideraba tremendamente dañinos para la condición humana. La preocupación por aplicar las leyes y la moderación, efectivamente, pueden considerarse el

---

laremos los males consecuentes de este sistema económico que, a día de hoy, los liberales apenas cuestionan buscando en algunos casos la confrontación, al menos en la teoría, con políticas estatales.

27.- Ana Martínez Arancón y Elena Casas: "De la Ilustración al Estado liberal"; dentro de González Cuevas y Martínez Arancón, op. cit., p.74.

aspecto más destacable del pensamiento de Montesquieu: de ello se deduce un abandono del derecho natural a favor de legislaciones positivas[28]. No es posible imaginar las Constitución de Estados Unidos, en 1787, ni la francesa de 1791, sin el concepto de división de poderes, surgido de Montesquieu, entre legislativo, ejecutivo y judicial. Con este autor, se observa el esfuerzo por elaborar una ciencia social, tan propia de las figuras de la Ilustración, y resulta destacable que, a diferencia de Locke y de autores liberales posteriores a él, no partió del contrato social para explicar la existencia del Estado, sino que trató dar una explicación histórica a su existencia concluyendo que no existe una forma ideal del mismo válida para cualquier comunidad humana[29]. Montesquieu, del que se ha dudado su acoplamiento sin más a la tradición del liberalismo, y que no era sin duda un radical, pero tampoco un pensador conservador, se adelanta con su división de poderes y su mutua delimitación al moderno Estado constitucional liberal[30].

Otro destacado representante de la Ilustración es Condorcet (1743-1794) en el que son destacables, como expresión de un pensamiento muy radical para su tiempo, sus opiniones contrarias a la esclavitud y a favor de la educación de la mujer. Este filósofo, político y matemático expone un liberalismo tremendamente optimista sobre la perfectibilidad humana en su obra *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, cuya confianza exacerbada en el camino hacia la perfección de la humanidad, gracias a la inteligencia y la educación, y en la erradicación de todos los males hace que se la pueda considerar toda una filosofía de la historia concebida.

28.- Ibídem, p.80.

29.- Así lo razona Rudolf Rocker en *Nacionalismo y cultura*, op.cit.

30.-Iring Fetscher: "La Ilustración en Francia: la Enciclopedia, Montesquieu, Rousseau"; dentro de Fernando Vallespín, op. cit., pp 109-119

> La historia de los progresos del espíritu humano debe abarcar la de los errores generales que los han retrasado más o menos, o que los han suspendido, o que frecuentemente incluso han hecho retroceder al hombre hacia la ignorancia tanto como los acontecimientos políticos[31].

Esta visión optimista sobre la perfectibilidad humana hace que Condorcet tenga su lugar en la historia del liberalismo más progresista, aunque no todos los filósofos franceses, ni tampoco los llamados ilustrados escoceses, tuvieron una concepción tan optimista y categórica sobre el progreso. Se ha dicho, precisamente, que es en los escritos de filósofos y economistas de la Ilustración escocesa donde se haya la primera sistematización, de carácter universal, de los principios y fundamentos del liberalismo[32]. Sería la aspiración a una ciencia de la sociedad donde las ideas liberales adquirieran fundamento partiendo de una teoría de la naturaleza humana y del orden social. Es quizá David Hume (1711-1776) una de las figuras que mejor representan esta tendencia en cuya obra, a diferencia de los ilustrados franceses, trata de dejar clara la imperfección del hombre y los límites de la razón cuestionando además la existencia y viabilidad práctica del llamado derecho natural. En la teoría del conocimiento, Hume profundiza en el empirismo negando la existencia de ideas innatas, de causas objetivas y de verdades inmutables, ya estén fundamentadas en la ley divina o en la razón humana. Sobre el contrato social, Hume admite que es posible que la comunidad política se originara en alguna suerte de pacto, pero sería algo tan

---

31.- Condorcet: *Bosquejo de un cuadro histórico del espíritu humano*; Madrid, 1980; reproducido en Ana Martínez Arancón y Elena Casas, op. cit., p,108.

32.- John Gray, op. cit., p.46.

lejano en el tiempo que no puede utilizarse para dar legitimidad a los gobiernos de las sucesivas generaciones, los cuales nacen más bien de forma casual e imperfecta. Los seres humanos, para este autor, se someten a una autoridad por su propio interés, por seguridad y protección, pero no invocando ningún principio[33]. Hume, por lo tanto, hace una crítica feroz al contractualismo similar a las que posteriormente harán los libertarios, aunque obviamente con propuestas políticas divergentes; del mismo modo, rechaza este autor el derecho natural e, incluso, considera que un iusnaturalismo consecuente debería llevar al anarquismo al negar toda legitimidad al Estado y apelar a derechos individuales innatos junto a una convivencia natural en paz sin necesidad de autoridad política. También en crítica a Locke, niega la posibilidad real del derecho de rebelión de los individuos frente a la autoridad política, ya que la obediencia a esta nunca es libre a pesar de lo que sostiene la teoría del contrato social; Hume, fiel a su visión empírica de observación de efectos reales considera que el verdadero origen de los Estados estriba en la usurpación y la conquista. La verdadera legitimidad del Estado, por lo tanto, no está en la fidelidad a un pacto originario, sino en su utilidad constituyente de una justicia y unos derechos individuales, no sujetos a leyes naturales, como virtudes artificiales armonizadoras de la convivencia social[34]. No hablamos de un autor libertario, por supuesto, pero hay que matizar que los individuos, para este autor, no se mueven solo por egoísmo o necesidad; en su condición está también la sociabilidad, la pertenencia a un género

---

33.- Ana Martínez Arancón y Elena Casas: "De la Ilustración al Estado liberal"; dentro de González Cuevas y Martínez Arancón, op. cit., p,81.

34.- Josep M. Colomer: "Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña. J. Locke, D. Hume, los ecnomistas clásicos, los utilitaristas"; dentro de Fernando Vallespín (ed.), op. cit, p.54.

humano común y el concepto en inglés de *simpathy*[35] (simpatía o benevolencia), que bien podríamos identificar con la fraternidad y solidaridad en la que tanto insistirán los anarquistas posteriores. Hume apostaba políticamente por un régimen constitucional, basado en la división de poderes y en el gobierno de las leyes (no en la arbitrariedad del mando de los hombres), aunque se mostraba abierto a futuros cambios en la convivencia social gracias a las costumbres y la educación dentro de una visión eminentemente antidogmática.

El también escocés Adam Smith (1723-1790) fue un gran amigo de David Hume y, a pesar de lo dicho hasta ahora, es el que mejor puede haber expuesto los principios del sistema liberal, tal y como se observa en su obra *Ensayo sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*: visión de la historia de las sociedades humanas como diversas etapas que culminan en la libre empresa, la interrelación entre los cambios políticos (orden constitucional que garantice libertades civiles y políticas) y los económicos (libre comercio), así como una feroz concepción individualista, ya que sería la acción de los individuos la que da lugar a las instituciones sociales y a cada libertad de una persona, que será lo más amplia posible siempre y cuando sea compatible con la libertad de los demás[36]. La división del trabajo queda justificada en Smith por la tendencia al trueque, así como a la expansión de los mercados; así, los mercados determinan hasta qué medida llega la división del trabajo y, para potenciar esta, es indispensable la libertad de comercio[37].

35.- Ibídem, p.54.

36.- John Gray, op. cit., p.48.

37.- Ramon Tamames afirmó que Adam Smith visualizó así el mercado mundial y, en un sentido amplio, lo que hoy llamamos globalización: prólogo a *La Riqueza de las naciones*; Ciro Ediciones, 2011, p.10.

A Smith se le alude con frecuencia, incluso a día de hoy, por los liberales más reacios a la cuestión social y partidarios del libre mercado, si no de forma explícita, sí en sus argumentaciones; de ese modo, vemos que para este pensador las agresiones a la propiedad, sin establecer en absoluto una relación con injusticia alguna (al considerar, eso sí, una distribución igualitaria), son consecuencia de la envidia y el rechazo al trabajo. La propiedad es, en suma, para Smith y, de modo directo o indirecto, para la escuela liberal más "pura", garante del orden, la subordinación y la superioridad de unos individuos sobre otros. Estamos ante uno de los ejes que articulan el pensamiento de los liberales en el aspecto económico, la concepción sagrada de la propiedad privada y para garantizarla, según palabras del propio Adam Smith en la obra citada, se "exige necesariamente el establecimiento del gobierno civil". Por otra parte, establece este autor una visión histórica evolutiva de la sociedad, según la actividad económica predominante (actividad de la casa, pastoreo, agricultura o comercio), y llega a afirmar explícitamente que aparece el Estado como un instrumento de defensa de los ricos, los propietarios, contra los pobres, los desposeídos.

> El gobierno civil, instaurado para la seguridad de la propiedad, se establece en realidad para defender a los ricos frente a los pobres, o sea, aquellos que tienen alguna propiedad de los que no tienen ninguna.[38]

El Estado surge, entonces, por los conflictos de intereses entre los diversos grupos sociales, aunque Smith considera que dentro de la evolución histórica

---

38.- Adam Smith: *La Riqueza de las naciones*; Ciro Ediciones, 2011, p.134.

anteriormente mencionada pueden tambien darse las condiciones para que los individuos cooperen, pero su conducta parece marcada por el interés propio y la propensión al intercambio, por lo que puede hablarse de egoísmo y sociabilidad a la vez.

Para Smith, existe unas consecuencia beneficiosa para la sociedad en esa búsqueda del propio interés en cada uno, que empuja a relaciones de sociabilidad e intercambio, algo imposible de producir a gran escala motivado solo por la benevolencia o la simpatía[39], y propele al crecimiento económico y a conseguir el máximo provecho para el mayor número de personas sin que exista intencionalidad alguna por parte de los individuos.

> El hombre, en cambio tiene siempre necesidad de ser ayudado por sus semejantes y en vano puede esperarlo si es solo por bondad; habrá más probabilidades de que lo consiga interesando en su favor el egoísmo de los otros, y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que él les pide. Quien propone a otro un trato le hace la siguiente propuesta: "Dame tal cosa, ya que la necesito, y yo a cambio te daré otra que tú necesitas". Ese es el sentido de cualquier clase de oferta, y así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. La bondad del carnicero no es sincera, ni la del cervecero, ni tan siquiera la del panadero, de

---

39.- No obstante, Helena Rosenblatt quiere hacer una lectura moral de las propuestas de Smith y, así, muestra que la persecución del propio interés de cada hombre se realiza "según el plan liberal de igualdad, libertad y justicia"; del mismo modo, recuerda que una de las obras más influyentes del autor fue *Teoría de los sentimientos morales* (1749) en la que consideraba que no era ciudadano quien no aspirara a promover el bienestar del conjunto de la sociedad, ya que el libre comercio beneficiaría también a las capas más bajas; Helena Rosenblatt, op. cit., p.40.

> quienes esperamos que cubran nuestras necesidades, puesto que ellos lo hacen por puro interés personal. Nosotros no nos fijamos en su humanidad, sino más bien en su egoísmo y por ello no compartimos con ellos nuestras necesidades, pero en cambio sí sus ventajas[40].

Llegamos así a la conocida teoría de Adam Smith de la mano invisible, la cual ordenaría las conductas de los distintos individuos en aras de una armonía natural de del conjunto de intereses individuales y que se ha identificado con la idea de una libertad natural[41]. Hablamos de un autor deísta e iusnaturalista, por lo que la idea de la mano invisible, que anteriormente había adoptado la forma de la providencia, se fundamenta en Smith en lo que quiere observar como leyes científicas de la naturaleza. Al igual que Locke y Hume, establece Smith un Estado liberal basado en la limitación del poder, que dentro de su visión vendría a ser como una ayuda para la mano invisible corrigiendo ciertas deficiencias de la búsqueda del propio interés de cada individuo en aras de la seguridad, la justicia y la equidad. El Estado se ocuparía de actividades primordiales de la cuestión pública, como la justicia, la educación o la sanidad, en aquellas empresas en las que la iniciativa privada no pudiera abarcar por sí sola.

No puede dejar de señalarse la importancia, en la historia del liberalismo, de uno de los filósofos más influyentes del pensamiento contemporáneo, el alemán Enmanuel Kant (1724-1804). Un hombre retraído, que no se movió durante su vida de su ciudad natal y que, sin embargo, dio lugar a ideas amplias y generales de

---

40.- Adam Smith: *La Riqueza de las naciones*; Ciro Ediciones, 2011, p.20.

41.- Josep M. Colomer: "Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña. J. Locke, D. Hume, los ecnomistas clásicos, los utilitaristas", op. cit, p.63.

gran influencia. Estamos ante un pensador eminentemente racionalista, que posee una fe inquebrantable en el progreso al considerar que la historia supone un incremento sucesivo de racionalidad. Será para Kant la razón, común al conjunto de la especie humana, garante de armonía y perfección como fuerza emancipadora e igualitaria por excelencia la que otorgue las normas más adecuadas para la organización social y política para hacer a los seres humanos, no solo más sabios, también más libres[42]. En cuanto a la forma de gobierno, Kant aboga por una república constitucional, donde los tres poderes sean independientes, algo que diferencia con la democracia, que identifica con el despotismo de la mayoría.

> (...) Es la democracia -en el estricto sentido de la palabra- necesariamente despotismo, porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta a veces contra uno -si no da su consentimiento-; todos, por tanto, deciden sin ser en realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad[43].

La política, en cualquier caso, para Kant debe estar subordinada a principios más elevados, como son el ejercicio de la razón y la defensa de los derechos humanos. A pesar de encuadrar a este filósofo alemán, sin ninguna duda, dentro de los valores liberales, hay que decir que desarrolló, al igual que Spinoza, una visión positiva de libertad; se trataría de una autonomía o auto-

---

42.- Ana Martínez Arancón y Elena Casas: "De la Ilustración al Estado liberal"; dentro de González Cuevas y Martínez Arancón, op. cit., p.84.

43.- José Luis Colomer Martín-Calero: "Immanuel Kant", de la obra de Kant *La paz perpetua*; ; dentro de Fernando Vallespín (ed.), op. cit, p.296.

gobierno racional del individuo, no tanto autodeterminación colectiva, lo cual ofrece una nueva dimensión a la habitual distinción entre libertad negativa y libertad positiva[44], tan del gusto de muchos liberales. Es cierto que el pensamiento kantiano considera que el individuo resulta condición de posibilidad de lo social y, a partir él, es desde donde se piensa la sociedad. Sería desde la libertad, la moral y la autonomía del ser humano, con el respeto a las de su prójimo, desde donde se levanta toda construcción política. Fascinante resulta, para la historia de la filosofía, el enfrentamiento del modelo de Kant con el de Hegel, autor algo posterior, que resultan concepciones enfrentadas no resueltas por el paso del tiempo. El modelo hegeliano, como es sabido, se inclina hacia la perfección del Estado, ámbito objetivo de normas donde se desarrolla la acción individual (lo subjetivo). Al contrario que en el pensamiento de Kant, para Hegel el Estado, considerado como unidad como colectivo (no hay que confundirlo con un aparato administrativo o con el gobierno), es previo a la sociedad civil. Para Kant, el individuo es anterior a toda instancia cohesionadora y constituye la condición de posibilidad de lo social; "la piedra angular sobre la que se sustenta toda la moralidad y la política kantiana es la libertad"[45]. Uno de los padres del anarquismo moderno, el ruso Mijaíl Bakunin conoció bien la obra de ambos filósofos y, si en un primer momento, como tantos otros de la época, se fascinó por Hegel, podemos vislumbrar el modelo kantiano en su pensamiento. La filosofía de la libertad de Kant halló continuidad en Bakunin, primando lo ético sobre lo

---

44.- John Gray, op. cit., p.94.

45.- Elena Sánchez Gómez: *La filosofía del anarquismo español: teoría y praxis*. Tesis doctoral inédita. Facultad de Filosofía UNED. 2010, pP.246-255.

político, y aportando las ideas libertarias la solidaridad y el apoyo mutuo como indiscutible nexo social[46].

El siglo XIX, el predominio del mercado

Yendo un paso más allá, puede tal vez decirse que durante el siglo XIX va conformándose una concepción más nítida del liberalismo, según la cual va unida a la libertad de empresa y de mercado, por lo que su vinculación con el capitalismo resultará indiscutible, con una intervención mínima del Estado. De esa época es la conocida frase *laissez faire, laissez passer*, si bien hay que aclarar que dicha concepción es muy posible que nunca se haya llevado a la práctica, ya que de una u otra manera el Estado interviene en la economía. Si el liberalismo clásico, originado como hemos dicho en el siglo XVII, se configuró en torno a unos supuestos y principios, filosóficos y políticos, el capitalismo industrial dará lugar a sociedades bien diferentes a las de dos siglos atrás; el aumento de la miseria, el analfabetismo y la enfermedad, el empeoramiento de las condiciones de vida para los trabajadores y el declive económico obligarán a muchos liberales a replantearse su creencia de que el desarrollo económico acabaría solucionando todo problema social. La ideología liberal se adaptará a nuevos contextos políticos y sociales en los que se reflexionará sobre la concentración de poder y llegarán las reivindicaciones democráticas. Serán los liberales franceses, tras la gran Revolución, los que se ocupen de adaptar las ideas a una nueva situación, en la que la emergente clase burguesa se iba erigiendo como la

46.- Ibídem: , pp.256-275.

dominante, pero apartando los planteamientos revolucionarios más radicales. El debate político e ideológico del siglo XIX puede verse como un enfrentamiento entre la igualdad y la libertad, y en espera de unas propuestas más amplias que llegarán con los anarquistas, los liberales apuestan decididamente por la segunda. Como veremos cuando lleguemos al siglo XX, se empezará a configurar ya en esta época la bifurcación de dos maneras de entender el liberalismo: una, replegada en las concepciones del liberalismo clásico, empecinada en la defensa sagrada de la propiedad privada y de la sociedad de mercado, cerrando los ojos antes los problemas sociales, que con el tiempo desembocará paradójicamente en el llamado neoliberalismo; otra concepción, con mayores inquietudes sociales y morales, ampliando las funciones del Estado para una mayor protección social, pero sin cuestionar radicalmente el poder político ni económico.

Benjamin Constant (1767-1830), suizo de nacimiento, aunque afincado en París desde su juventud, está considerado uno de los pioneros en utilizar el término 'liberal'. Su pensamiento pivotará en torno a las relaciones entre el individuo y el poder, por lo que se esforzará en buscar la limitación del poder, en extender la noción de soberanía y en la defensa de las libertades. Puede verse la obra de este autor como una contestación a Rousseau[47] y su influyente teoría del contrato social, que para Constant no definía claramente los límites del poder. El peligro estriba en que la llamada voluntad general se erija en representante de la soberanía nacional, acabe aplastando a las minorías y

---

47.- Raquel Sánchez García: "El liberalismo posrevolucionario"; dentro de González Cuevas y Martínez Arancón, op. cit., p.226.

creando instituciones opresoras. No obstante, Constant cree igualmente que la fuente para legitimar la autoridad está también en el consentimiento de la mayoría, ya que la vieja consideración acerca del origen divino del poder no tenía ya cabida, si bien estableciendo unos límites para evitar que se acaparen excesivas atribuciones. El ejercicio inilimitado de la voluntad general, es decir, el poder exagerado en manos de los que gobiernan, puede acabar en la tiranía.

Retoma Constant los planteamientos liberales precedentes de Locke y de Montesquieu, pero introduciendo algunas revisiones adaptadas a los nuevos tiempos posrevolucionarios. Dentro de la división de poderes, propone este pensador un acomodo para la nobleza, adjudicándola una de las dos cámaras legislativas, que serviría de intermediaria entre el rey y el pueblo. La otra cámara legislativa sería ejercida por los propietarios, representantes de un mundo donde el Antiguo Régimen, y sus privilegios adquiridos, habían quedado atrás para erigirse una nueva clase dinámica y talentosa. Sería esta clase, que disfruta de la propiedad y de rentas altas, la que puede disponer del tiempo necesario para ocuparse de la política. Como vemos, uno de los planteamientos que llegan hasta el día de hoy en nuestras sociedades liberal-capitalistas, no todos pueden disfrutar de propiedades y beneficios, como ya apuntó Constant, y la argumentación de que se produce por su falta de habilidad y talento es también recurrente en la actualidad. Otro de los aspectos que llegan a nuestros días es haber fundado los pilares para una monarquía constitucional, en la que el rey no ejercería un poder directo, pero tendría reservada una parte del ejecutivo. Constant no le preocupaba demasiado la forma que adoptara el Estado, monarquía o

república, pero sí consideraba que la primera provocaba más respeto entre la opinión pública[48].

En cualquier caso, la gran preocupación de Constant, además de establecer las limitaciones para el ejercicio del poder, estribaba en que este defendiera la libertad entendida por él como defensa de la individualidad. Con este autor, encontramos una concepción negativa de la libertad que tantos liberales, si bien algunos con matices, repetirán hasta la saciedad, que entiende como independencia del individuo y disfrute de su autonomía. En su obra *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, como vimos al comienzo del capítulo, establece Constant una más que discutible divergencia entre el ejercicio de libertad de los antiguos[49], basada en la participación política en un espacio público y en la preeminencia de la comunidad sobre el individuo, y en el cambio que sufrió hasta adaptarse a las complejas prácticas comerciales del siglo XIX, una concepción de la libertad moderna que pone su énfasis en el individuo.

> Es el derecho de no estar sometido sino a las leyes, de no poder ser arrestado, detenido o muerto, ni maltratado de ninguna manera por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos. Es... el derecho de decir su opinión, de escoger un oficio y ejercerlo; de ejercer su propiedad y, aun de abusar de ella; de ir y venir sin necesidad de obtener permiso y sin rendir cuenta de los motivos de sus pasos... Es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para concretar sobre sus intereses, sea para profesar el culto de que

48.- Raquel Sánchez García, op. cit., p.230.

49.- John Gray, op. cit., p.15.

alguna persona y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de una manera más conforme a sus inclinaciones, a sus fantasías... Es el derecho de todos de influir sobre la administración de gobierno, sea para la nominación de todos o de ciertos funcionarios sea para las representaciones, las peticiones, las demandas que la autoridad está más o menos obligada de tomar en consideración.[50]

Hace así una defensa exacerbada de la libertad individual, si bien es cierto que sin dejación de una participación política que asegure el ejercicio de la misma, especialmente del derecho de propiedad, así como de la libertad de expresión y de la religiosa[51]. Para Constant, el liberalismo vendría a manifestarse en el aumento de oportunidades y opciones para el individuo, así como en la próspera producción de bienes materiales para todos; sin embargo, a diferencia de otros autores liberales, no era este argumento de carácter universal, sino más bien consecuencia de la observación empírica producto de la evolución histórica del liberalismo según las diversas circunstancias sociales. Asimismo, aunque el derecho a la propiedad es obviamente para Constant un factor indispensable para el ejercicio de la política, no lo considera como otros liberales un derecho natural al verlo como producto de la convención social; los estudiosos de este autor han tenido en cuenta las consecuencias derivadas de dicho planteamiento[52]. Otro aspecto muy importante del pensamiento de Constant es el de la igualdad ante la ley, como dijimos

50.- Reproducido en Raquel Sánchez García, op. cit., p.231.

51.- Ibídem, p.232.

52.- Michael Freeden, op. cit., pp. 164-165.

anteriormente, dentro de una sistema constitucional que asegurara la paz y la libertad. El liberal Constant conoció bien el pensamiento de Willian Godwin (1756-1836), al que colocaremos en la tradición libertaria en el capítulo correspondiente, llegando a traducir su obra *De political justice* a principios del siglo XIX[53]; si bien, como resulta obvio, la discrepancias entre Constant y Godwin son considerables.

Si continuamos en el contexto francés, durante los años treinta y cuarenta del siglo XIX, un grupo de pensadores conocidos como los doctrinarios merecen tener una reseña en la historia del liberalismo; entre los autores más influyentes de este colectivo pueden mencionarse los nombres de Royer-Collard y François Guizot. Influidos por Constant, al igual que él constataron que la Revolución francesa configuró una política moderna marcada por el poder del Estado y el peligro despótico de las mayorías[54]. Para los doctrinarios, el sistema político se sustenta en tres pilares: división de poderes; elección y representación políticas, y libertad de prensa. Si bien abogaban por la separación de poderes, e incluso del fraccionamiento de cada uno de ellos para buscar el equilibrio y huir de la arbitrariedad, los doctrinarios sí atribuían al rey un poder superior, que llegaban a identificar con una especie de razón objetiva sustentada en el devenir histórico. En cualquier caso, el gobierno representativo era para estos autores la mayor consecución política de la historia al contemplarlo como la razón aplicada a la realidad para solventar los problemas políticos y sociales. En cuanto a la repre-

---

53.- Raquel Sánchez García: *La razón libertaria. William Godwin (1756-1836)*. Fundación Anselmo Lorenzo, 2007; p.170.

54.- Raquel Sánchez García: "El liberalismo posrevolucionario"; dentro de González Cuevas y Martínez Arancón, op. cit., p,234.

sentación política, se esforzaron para abrir camino a la burguesía y a la clase media, huyendo de la mera voluntad popular y apostando por aquellos ciudadanos con inteligencia para elegir a aquellos con una mayor claridad de juicio. Por su parte, la tan sonada libertad de prensa, aunque los doctrinarios confiaban en un sistema de propaganda y flujo de opiniones, encontraba sus límites al necesitarse una fianza económica para crear un periódico remitiendo así a la responsabilidad empresarial y queriendo evitar la proliferación de publicaciones irresponsables. En definitiva, era un intento el de los doctrinarios de conciliar la preservación de la monarquía, algo fallido ya en Francia a partir de mediados del siglo XIX, con los intereses de la burguesía. A un nivel más filosófico, merece la pena destacar la confianza de estos pensadores en una razón objetiva por encima de la de los individuos y, relacionado con ello, una concepción de la libertad unida a lo social, que se aparta de la imperante en el liberalismo de la época. No se puede considerar a los doctrinarios defensores a ultranza de la esfera autónoma del individuo, como el resto de liberales, e identificaban la libertad con el cumplimiento individual de la ley objetiva. De esta manera, no hay confrontación entre el individuo y la sociedad, por lo que la libertad tendría una dimensión fundamentalmente política[55].

Otro autor al que se puede considerar a camino entre el viejo mundo, con el que la Revolución francesa había acabado, y el nuevo es el francés Alexis de Tocqueville (1805-1859), considerado por algunos como otro gran pensador liberal que representó un individualismo radical y expresó su preocupación por el devenir

55.- Ibídem, pp.237-241.

en Europa de su concepción de la libertad debido al gobierno democrático de las masas[56]. No obstante, otros autores han señalado que este autor, yendo más allá del liberalismo clásico, mostró también los peligros de un individualismo excesivo e, incluso, sus preocupaciones acerca de la igualdad y su crítica de una libertad meramente negativa, debido a sus preocupaciones sociales y morales, hacen que trascienda la condición de liberal[57]. Un viaje por Estados Unidos, durante casi dos años, fue la base para su conocida obra *La democracia en América*, donde realiza unas reflexiones, como la de por qué en Estados Unidos la sociedad democrática es liberal, que considera exportables a Europa. La inevitable llegada de la democracia le empuja a valorar la libertad e independencia del individuo en el seno de la misma, algo que consideraba en peligro.

> Los hombres de nuestro siglo descubren que los antiguos poderes se hunden en todas partes: ven cómo mueren todas las antiguas influencias, cómo caen todas las antiguas barreras; eso turba el juicio de los más hábiles; no ponen atención más que en la revolución prodigiosa que opera ante sus ojos, y creen que el género humano va a caer para siempre en la anarquía. Si pensasen en las consecuencias finales de esta revolución, quizá concibieran otros temores.
> Por mi parte, no me fio en absoluto, lo confieso, del espíritu de libertad que parece animar a mis contemporáneos; veo con claridad que las naciones de nuestros días están en turbulencia; pero no descubro con claridad que sean liberales, y temo que, al salir de estas

56.- John Gray, op. cit., p.43.

57.-Helena Béjar: "Alexis de Tocqueville: la democracia como destino"; dentro de Fernando Vallespín, op. cit., pp.351-352.

agitaciones que hacen vacilar a los tronos, los soberanos no resulten ser más poderosos de lo que nunca lo fueron[58].

El dogma de la soberanía popular conduce a la tiranía de las mayorías, algo que ya hemos visto resulta de una gran preocupación en el pensamiento liberal, que acepta la democracia, aunque quizás no como algo necesario y, habitualmente, muy limitada a ser propietario para votar y ocupar cargos.

A Tocqueville le preocupa especialmente la distribución de poder y su experiencia en Estados Unidos le hizo observar una vigilancia permanente a los excesos del mismo y un mecanismo de descentralización, especialmente en cuestiones administrativas. Vale la pena destacar el profundo rechazo que provocaba a Tocqueville el socialismo, que identificaba con el más burdo materialismo, con la renuncia a los derechos individuales y que constituía una negación de la libertad por su tendencia al igualitarismo extremo y a la centralización política[59]. El remedio para no dejar al individuo frente al Estado, para Tocqueville, pasa por articular todo tipo de vías de asociación que impidan la centralización, aseguren la libertad y anulen la apatía política; el asociacionismo sería la manera de vincular los intereses individuales con el espíritu público, ya que el abandono de este hace a los individuos más dependientes de instancias supraindividuales como el Estado[60]. Los intereses particulares estarían vinculados al interés general, rechazando así Tocqueville el mero refugio del individuo en la esfera privada, como

---

58.- Alexis de Tocqueville: *La democracia en América*: Guadarrama, 1969, pp. 363-364.

59.- Raquel Sánchez García, op. cit., p.248,

60.-Helena Béjar: "Alexis de Tocqueville: la democracia como destino"; dentro de Fernando Vallespín, op. cit., pp.334.

preconizaba gran parte del liberalismo, e incitando a la participación en los asuntos colectivos.

Está el siglo XIX plagado de acontecimientos de gran complejidad, por lo que el liberalismo de corte todavía clásico, como son todavía los casos de Constant o Tocqueville, llevará a un liberalismo revisionista. En Inglaterra puede decirse que, al menos durante la primera mitad del siglo, se producen gobiernos guiados por los preceptos del liberalismo clásico, encabezados por el libre comercio y la mínima intervención gubernamental unidos al desarrollo social y económica de la clase burguesa. El pensamiento de autores como Jeremy Bentham, James Mill o John Stuart Mill puede ser visto como un intento de adaptar el liberalismo a necesidades nuevas.

Jeremy Bentham (1748-1832) fue en gran medida un liberal clásico, defensor del *laissez faire* en lo económico y de la libertad individual en lo político; en teoría del conocimiento puede estar en la línea empirista y sensualista de Locke y Hume, mientras que en el aspecto económico tiene un enfoque individualista, similar a Hume y Smith, según la motivación del propio interés en cada conducta. También siguiendo a Hume, Bentham rechaza el derecho natural y la idea del contrato social, ya que el origen histórico de los Estados radica en la fuerza. No obstante, como es sabido, Bentham es uno de los fundadores del utilitarismo, tanto en lo político como en lo moral, etiquetado a menudo como radical, algo que contradice el liberalismo clásico al conducir a un intento de rediseño racional de las instituciones sociales[61]. Podría

61.- John Gray llega a afirmar, nada menos, que es posible que influyera en los que defendieron desde un punto de vista utilitario constructivista las políticas de ingeniería social estalinistas; John Gray, op.cit.,p.53,

resultar esclarecedor, pero también invita a la confusión según el punto de vista que se adopte, que el anarquista Rudolf Rocker niegue que pueda identificarse el liberalismo con mero individualismo político y considere, incluso, que dicha corriente tiene en su base un pensamiento social. Para ello, Rocker menciona el principio de utilidad de Bentham, que llega incluso a identificar con el a veces ambiguo concepto de 'justicia social', junto a su conocido aserto "la mayor suma posible de felicidad para el mayor número posible de miembros de la sociedad"[62]. El principio del interés en Bentham es equivalente al principio de felicidad, la búsqueda del placer y la evitación del dolor. Sin embargo, como esa búsqueda individual puede entrar en conflicto con la misma realizada por el resto de los individuos, de ahí la frase anteriormente citada y el hecho de que Bentham sea un pensador con preocupaciones sociales. La defensa del individuo está en la base del pensamiento, tanto liberal, como anarquista, pero es necesario vincularlo a un sentimiento inequívoco de solidaridad ya totalmente explícito en el anarquismo moderno. En cualquier caso, Bentham no defiende el autogobierno del pueblo, sino que trata de hacer una distinción realista entre gobernantes y gobernados con el fin de establecer un control de los primeros por los segundos, una de las bases para la moderna democracia representativa. El modelo de Bentham reclama reformas radicales para instaurar una "democracia pura representativa" atribuyendo al pueblo una "autoridad constituyente", que se diferenciaría de la autoridad política ejercida por una minoría dentro de un marco constitucional; asímismo, propone medidas

62.- Rudolf Rocker, op. cit., p.130.

para evitar la tendencia de los gobernantes a actuar en su propio interés y para que no se produzca una excesiva concentración de poder. En definitiva, Bentham rechaza toda armonía natural de los intereses antagónicos dentro de la sociedad y confía en que la maximización de la felicidad anteriormente mencionada se apoye en dos factores: la racionalidad de los individuos para decidir lo que mejor les conviene conforme a sus propios intereses, y en relación a los intereses ajenos (ya que la existencia del conflicto es inevitable en la convivencia humana), así como la intervención del Estado democrático para hacer que se cumplan las obligaciones[63].

James Mill (1773-1836) fue un gran amigo de Bentham y divulgador de su obra, aunque se dice que en ese empeño contribuyó a simplificar el pensamiento del autor más importante del utilitarismo. Mill fue también un notable activista político, colaboró en campañas contra la esclavitud, en reformas sobre el sistema penal y en las que demandaba la sociedad para extender el derecho de sufragio. Una de sus obras más conocidas es *Ensayo sobre el gobierno* (1820), que recogía diversos artículos sobre cuestiones políticas para la Enciclopedia Británica, y que acabó convirtiéndose en una de la teorías liberales más populares sobre la democracia. Otro de los intereses de este autor fue la psicología, disciplina con la que se esforzó en tareas educativas al pensar que mediante ellas sería posible que cada individuo, al buscar su propia felicidad, llegara al conocimiento del interés común[64].

63.- Josep M. Colomer: "Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña. J. Locke, D. Hume, los ecnomistas clásicos, los utilitaristas"; dentro de Fernando Vallespín, op. cit., pp. 82-89.

64.-Raquel Sánchez García: "Utilitarismo y liberalismo en Inglaterra": dentro de González Cuevas y Martínez Arancón, op. cit., p,270.

La influencia de Hobbes en Mill es más evidente que en Bentham y su relativo pesimismo antropológico le empujó a pensar que el origen del Estado no estaría en un pacto o contrato, ni en ninguna forma de comunitarismo, sino en el miedo a la autodestrucción; así, Mill podrá el foco en la reforma política, como principal instrumento de vigilancia, para convertirse en el gran defensor de la democracia representativa ampliando el derecho de sufragio a la clase media industrial, que observaba con la fuerza suficiente para acabar con el monopolio del poder político de los terratenientes[65]. Hay que aclarar que, como tantos liberales de su tiempo, no era este autor partidario de extender el sufragio a toda la sociedad, sino solo a la clase mencionada, aunque sí fue partidario de educar a la población, así como de la libertades de prensa y de expresión.

Las ideas liberales, tan a menudo llamadas en su tiempo "radicales", epíteto hoy paradójicamente anatemizado por los medios sistémicos al querer identificarlos con alguna suerte de fanáticos extremistas, tuvieron una amplia difusión, efectivamente, tanto en Inglaterra, como en América. Uno de los mayores exponentes de este benefactor radicalismo en el nuevo continente, y perfecto ejemplo de los propósitos de este modesto libro, es Thomas Paine (1737-1809), defensor de la independencia de las colonias inglesas en el llamado nuevo continente, tal vez el puente por el que esas ideas llegaron a América y al que se atribuye el primer texto que defendía la abolición de la esclavitud. Paine, al igual que su contemporáneo Willian Godwin, hizo una clara distinción entre la sociedad, producto

---

65.- Josep M. Colomer: "Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña. J. Locke, D. Hume, los ecnomistas clásicos, los utilitaristas"; dentro de Fernando Vallespín, op. cit., p. 93.

de las necesidades de los seres humanos, y el gobierno, resultado de la corrupción.

> La sociedad -dice Paine, es el resultado de nuestras necesidades; el gobierno, el resultado de nuestra corrupción. La sociedad aumenta nuestra prosperidad positivamente en tanto que une nuestras inclinaciones; el gobierno, *negativamente*, en tanto que pone dique a nuestros vicios. La sociedad estimula el trato mutuo; el gobierno crea diferencias y delimitaciones entre los estamentos. La sociedad es un protector; el gobierno, un carcelero. La sociedad es, en toda forma, una bendición; el gobierno es, en el mejor de los casos, un mal necesario y en el peor de los casos un mal insoportable, pues cuando nos vemos expuestos a una vejación *por un gobierno*, que habríamos supuesto tal vez propio de una país *sin gobierno*, nuestra desdicha es aumentada en este caso por la conciencia de que nosotros mismos hemos creado el instrumento con el que se nos castiga. Como la vestimenta del hombre, así también el gobierno es solo un signo de la inocencia perdida[66].

También Paine era un acérrimo crítico de la democracia, que quiere imponer una supuesta voluntad de la mayoría, a veces incluso más despótica que la de un solo individuo, y que pretende legislar en función de ello. Si atendemos a los textos de Paine, además de unos valores morales encomiables, especialmente para el tiempo que vivió, encontramos una apuesta decidida por el instinto social, frente a todo poder político de unos hombres sobre otros, que recuerda a ese apoyo mutuo

---

66.- Thomas Paine: *Common Sense*; Filadelfia, 1776; reproducido en Rudolf Rocker, op. cit., pp. 131-132.

que los anarquistas concretarán posteriormente. Es por eso que este pensador, tan a menudo inscrito en la tradición liberal, pero tan apartado de lo que muchos liberales defienden hoy en día de modo casi grotesco, puede ser visto también como un precursor de las ideas libertarias. De hecho, tenía este autor tanta fe en el desarrollo cultural, que consideraba que a medida que esta se elevara la necesidad de un gobierno sería cada vez menor y los hombres serían capaces de gestionar sus asuntos por sí mismos[67].

Ya hemos mencionado al británico William Godwin, etiquetado en ocasiones de modo sorprendente como pensador liberal[68], pero al que no podemos más que dedicar un espacio más amplio en el capítulo dedicado al anarquismo. Existe obvian coincidencias entre el pensamiento de Thomas Paine y el de Godwin, autores por lo demás que se conocían personalmente, no solo en sus preocupaciones morales o en su apuesta por la razón, también en el rechazo a la desigualdad de la propiedad y en las preocupaciones acerca de la distribución de la riqueza, algo que les aleja de las concepciones liberales (al menos, de algunas que en la actualidad se repiten con pertinaz insistencia). En la visión de ambos sobre la Revolución francesa, podemos ver también la nítida distinción entre Paine y un liberal conservador como el irlandés Edmund Burke (1729-1797); donde el primero veía abrirse paso a la razón, el progreso y la libertad, el segundo se explayaba en las bondades de la tradición[69].

67.- Rudolf Rocker, op. cit., pp. 132.

68.- El muy mediático economista actual Juan Manuel Rallo, en su algo burdo libro *Liberalismo. Los 10 principios básicos del orden político liberal*, califica sin más a Godwin de pensador liberal, así como a su esposa Mary Wollstonecraft, lo cual demuestra una notable ignorancia sobra su obra.

69.- Raquel Sánchez García: *La razón libertaria. William Godwin (1756-1836)*. Fundación Anselmo Lorenzo, 2007; p.50.

Con Burke, encontramos otro liberal que defiende la representación parlamentaria, en aras del interés nacional, pero apostando también por un sufragio restringido de electores; para justificar un obvio elitismo, consideraba que la masa del pueblo se mostraba incapaz de gobernarse por sí misma, por lo que necesita de una "aristocracia natural" que la dirija. Desde este punto de vista, las desigualdades serían inevitables en cualquier tipo de sociedad. El pensamiento de Burke fue causa de una considerable controversia, dentro de la cual la contestación más célebre fue la de Thomas Paine con su obra *Derechos del hombre*[70], donde defiende la Revolución francesa y considera que cada generación debe disfrutar de una amplia libertad para decidir sobre su destino sin estar sujeta a la tradición o a instituciones injustas[71].

Por lo expuesto hasta ahora, hay que recordar que Locke estableció, a finales del siglo XVII, tres principios fundamentales para la tradición liberal inglesa: derechos fundamentales de la persona a la vida, la libertad y la propiedad; un sistema de producción basado en la propiedad privada, es decir, en el derecho de los propietarios para explotar el trabajo de los que no lo fueran, y un sistema de gobierno representativo, con separación de poderes y con un gobierno de leyes generales. Los pensadores de la ilustración escocesa, como Hume o Smith, en el siglo XVIII, recogen esa tradición, pero no se fundamentarán ya en el derecho natural o en el contrato social; explicarán el desarrollo de la vida social, que prima sobre el Estado, en base a factores psicológicos del ser humano y elementos externos. Como también hemos visto, con

---

70.- Thoman Paine: *Derechos del hombre*; Alianza Editorial, 1984.

71.- Pedro Carlos González Cuevas: "Tradicionalismo y conservadurismo"; dentro de Fernando Vallespín, op. cit., p. 163.

autores como Bentham o James Mill, ya a principios del siglo XIX, se introducirá por un lado el utilitarismo que articule la política y maximice la felicidad, y por otro el control del gobierno mediante el sufragio universal. Un pensador que representa claramente la frontera entre los postulados de esta tradición liberal y un revisionismo de los mismos es el británico John Stuart Mill (1806-1873), que tendrá en cuenta tanto el desarrollo y crisis del capitalismo como las ya existentes alternativas socialistas en la primera mitad del siglo XIX. Si este autor fue un defensor decidido del individualismo, llevando su visión, que puede decirse que redefine el utilitarismo previo, al terreno de la defensa de los placeres personales, sus aportes a la economía se alejan del *laissez faire* para acercarse incluso a posiciones que hay quien ha considerado abiertamente socialistas[72]; de forma más cauta, ya que Mill abogaba por la competencia y la propiedad privada, sí podemos hablar de un liberalismo con el calificativo de social. Así, los liberales más progresistas no dejan de considerar a Mill un autor complejo que llevará las ideas del liberalismo hacia un nuevo horizonte tratando de conciliar la defensa de la libertad con los importantes cambios sociales de la época. En uno de sus más conocidos ensayos, *Sobre la libertad* (1859), establece una distinción entre la esfera privada, determinada por las acciones que atañen a uno mismo, y la esfera pública, marcada por las actividades que afectan a los demás y que debían también ejercerse libremente siempre y cuando no dañasen a otros; esto ya formaba parte del derecho natural concebido por autores previos, como Locke, pero Mill lo desarrolló de forma notable al considerar que solo las acciones

---

72.- John Gray, op. cit., p. 54.

marcadamente perjudiciales para otros obligaban a la intervención colectiva[73]. Algunas críticas razonables al pensamiento de Mill han señalado que no es tan fácil demarcar la frontera entre dominio público y privado, al no constituir el ser humano una isla y entender que gran parte de sus actos pueden afectar a los demás; sea como fuere, hablamos con Mill de un autor con grandes preocupaciones sobre la coacción de la comunidad sobre el individuo, siempre con una amplia libertad de escoger y experimentar, así como un decidido defensor de la pluralidad y la disidencia. Del mismo modo, creía en la educación como garante de la libertad de elección del individuo[74]; Isaiah Berlin, en el ensayo del libro mencionado, hace gala de un notable desconocimiento del anarquismo cuando quiere asemejarlo, en comparación con el pensamiento de Mill, con una libertad sin barreras que no tiene en cuenta la educación y la racionalidad en el desarrollo del ser humano, prejuicio habitual sobre las ideas libertarias que debería ser ajeno a alguien de semejante talla intelectual.

En lo que atañe a la forma de gobierno, Stuart Mill considera el representativo, que opone al despótico, como el mejor; la razones que aduce son la mejora de las cualidades morales e intelectuales de los individuos y la participación de estos en los asuntos que les afectan fomentando así una participación activa de la ciudadanía[75]. A diferencia de otros liberales, encontramos en este autor una decidida confianza en el sufragio universal donde se incluye también a las mujeres; no obstante, mostró también sus reticencias ante la falta

73.- Michael Freeden, op. cit.

74.- Isaiah Berlin: *Sobre la libertad*; Alianza, 2004.

75.- Joaquín Abellán: "John Stuart Mill y el liberalismo"; dentro de Fernando Vallespín, op. cit., p. 391.

de ilustración de una parte de la población y lo que ello podría suponer de males para el conjunto. Otra preocupación en Mill propia de los liberales es acerca de la concentración de poder y, precisamente, sus propuestas acerca de la participación ciudadana pasan por la necesidad de dispersarlo.

El también inglés Herbert Spencer (1820-1903), uno de los intelectuales más influyentes del siglo, especialmente en el mundo anglosajón, era una eminencia en disciplinas como la filosofía, la ética, la biología o la economía; este autor sí propugnó abiertamente el *laissez faire* y la igualdad política en lo que atañe a la ley jurídica, además de ser un defensor acérrimo de la libertad individual y uno de los adelantados a su tiempo en la crítica al totalitarismo, el poder omnímodo del Estado. También es conocido Spencer por su perspectiva de ambiciones científicas sobre el evolucionismo, también de carácter social y político, lo cual sí hace torcer el gesto a tantos liberales[76]. Es curioso que Kropotkin, del que nos ocuparemos ampliamente en el capítulo dedicado al anarquismo histórico, en su famoso discurso ante el tribunal de Lyon, mencionó a Spencer como uno de los padres del pensamiento libertario. En 1884, Spencer publicó su conocida obra *El hombre contra el Estado*, donde defenderá una concepción liberal basada en la libertad frente a toda restricción e interferencia.

> ¿Cómo se explica que el liberalismo, a medida que ha ido adquiriendo mayor poder, ha desarrollado una legislación crecientemente coercitiva? ¿Por qué (...) adoptar cada vez más la política de dictar las acciones

---

76.- De nuevo John Gray, comentando la influencia de Spencer, considera "la frivolidad y el absurdo que encierra el intento de fundamentar principios políticos en cualquier doctrina científica"; John Gray, op. cit., p.57.

> de los ciudadanos y, en consecuencia, disminuye el grado en que tales acciones siguen siendo libres? ¿Cómo podemos explicar esta extendida confusión del pensamiento que ha hecho que el liberalismo, en su búsqueda de lo que parece ser el bien público, haya terminado invirtiendo el método con el que previamente había logrado dicho bien?[77]

Aunque considerado a menudo como un pensador liberal, y para nada socialista, la perfección individual dentro del pensamiento spenceriano solo cobra sentido dentro del perfeccionamiento de la sociedad, ya que la moralidad humana es, en última medida, una aspiración y esfuerzo de servir a la colectividad. También, Kropotkin acusó a Spencer[78] en un primer momento de haber malinterpretado el evolucionismo de Darwin y llevar también la "lucha por la existencia" a individuos de la misma especie; como es sabido, los estudios del autor de *El apoyo mutuo* le llevaron a considerar que la solidaridad y la cooperación eran garantes de mayor probabilidades de supervivencia. No obstante, a partir de 1890, Spencer propuso alternativas a la competencia y al egoísmo empresarial con posiciones cercanas al apoyo mutuo de Kropotkin, que empapará el pensamiento y la práctica anarquista ya para siempre. A pesar de ello, también Kropotkin, en su definición de anarquismo para la Enciclopedia Británica criticó la defensa que Spencer hizo de la violencia para obligar a las personas a cumplir acuerdos o como pretexto para la defensa, algo que abre el camino para reconstituir las funciones del Estado.

77.- Herbert Spencer, *El hombre contra el Estado*; reproducido en Freeden, op. cit.

78.- Piotr Kropotkin: *La ciencia moderna y la anarquía*: LaMalatesta Editorial, 2015, pp. 139.144.

A finales del siglo XIX, podía hablarse ya de un abierto revisionismo del liberalismo clásico y de su concepción de una libertad meramente negativa como no interferencia en los asuntos privados. Ya en el siglo XX, una influyente obra de Leonard Trelawny Hobhouse (1864-1929) llamada *Liberalismo*, publicada en 1911, sintetiza la nueva concepción liberal revisionista basada en intentos de armonía social y de una justicia redistributiva, que sería imperante en Inglaterra en aquella época en un público progresista no abiertamente socialista[79]. Hobhouse considerará la existencia de una evolución social que conduce a la armonía entre los seres humanos y era un ferviente defensor de la racionalidad humana, del desarrollo ético y del apoyo mutuo, factores todos ya asentados por los pensadores anarquistas; la gran diferencia es que el nuevo liberalismo social de Hobhouse, junto al de su amigo John Atkinson Hobson (1858-1940), incluso de manera más acentuada en este, consideraba que sería un Estado benevolente y democrático el que asegurara la armonía social, así como la libertad y desarrollo del individuo[80]. Para el caso que nos ocupa, desconocemos si hay excesivas diferencias entre este liberalismo de carácter social y la moderna socialdemocracia, pero lo que parece cierto es que, al margen de ciertos rasgos comunes sobre todo de índole moral, queda lejos del carácter radical e innovador del anarquismo. En cualquier caso, en esta época puede decirse que existían dos tipos de liberalismo: el de los partidarios del *laissez faire*, junto a la no interferencia en los asuntos privados, y el que propiciaba una intervención

79.- John Gray, op. cit., p. 58.

80.- Michael Freeden, op. cit.

gubernamental en la economía y concebía una libertad no solo negativa; se trata de distintas interpretaciones de los principios liberales, e incluso de la tradición histórica, que cobrará más fuerza a mediados del siglo XX llegando hasta nuestros días.

Hemos mencionado a ciertos pensadores, no cabe duda que influyentes y muy importantes, pero es un error suponer que el declive del liberalismo clásico se debe exclusivamente a ellos. El desarrollo del pensamiento es, tantas veces, una consecuencia de la evolución política y no olvidemos que el inevitable advenimiento de la democracia supondrá un cuestionamiento de un orden liberal, que al menos en Inglaterra se mantenía en gran medida por tradición y convención. Fuera de Inglaterra, en Alemania e incluso en el resto de Europa, la evolución de los acontecimientos no favoreció un orden liberal estable. En la mayoría de los países, se fusionaron liberalismo y nacionalismo, aunque por ejemplo en Alemania no podemos encontrar exaltaciones nacionalistas en autores como Kant, Humboldt o Schiller, que defienden la más amplia expresión de la individualidad y un poder político mínimo que la preserve. En Alemania, en los años 70 del siglo XIX puede hablarse de finalización del desarrollo liberal con la llegada del proteccionismo estatal de Bismarck. En países católicos, como España, Italia y Francia, el nacionalismo condicionó de manera severa el desarrollo liberal, que fracasó en los intentos de construir constituciones que protegieran la libertad personal[81].

La Primera Guerra Mundial marcará el fin de los logros liberales de las décadas previas con el auge de

81.- John Gray, op. cit., pp. 60-61.

movimientos nacionalistas y el inicio de todo tipo de guerras y despotismos en Europa. Hay que apuntar que el marxismo, que observaba el liberalismo solo como una etapa previa a la llegada del socialismo, empezaba a ser dominante en el mundo intelectual ya bien entrado el siglo XX. Diversos liberales revisionistas, especialmente en el mundo anglosajón intentarán buscar un punto intermedio entre el ya viejo capitalismo y las nuevas aspiraciones socialistas, tal y como veremos a continuación.

Siglo XX: renovación y bifurcación en el liberalismo

Será después de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), con el triunfo de la Revolución rusa y con el inmediato auge del fascismo, cuando puede hablarse de una renovación del orden liberal. Los supuestos del liberalismo clásico reposaban en una idea de libertad, entendida como la más amplia ausencia de coacción que impidiera la libertad individual, junto a una visión del Estado limitada a funciones de vigilancia sobre posibles abusos de fuerza y protección de la propiedad privada. Muchos liberales de entre siglos observaron ya que la aplicación de estas premisas resultaban funestas, no solo para gran parte de la sociedad, con la explotación y empobrecimiento de tantas personas, incluso para la economía de mercado. Es por eso que se produce un nuevo liberalismo que muchos han etiquetado de social, con una concepción del individualismo más vinculada a las relaciones sociales e incluso propenso al apoyo mutuo. Por otra parte, este liberalismo o individualismo de corte social no solo concibe la libertad como ausencia de coacción externa, también

la considera de un modo positivo como las condiciones adecuadas para hacer el mejor uso de sus facultades y energías. En el mundo anglosajón, con mayor tradición dentro del liberalismo, se producirá un ascenso del intervencionismo estatal e irá conformándose lo que se conocerá como Estado del bienestar. John Maynard Keynes, en Inglaterra, tratará de hallar un punto intermedio entre el liberal-capitalismo y el socialismo. El presidente Franklin D. Roosevelt, en Estados Unidos, encabezará en plena depresión económica en los años 30 una regulación económica y social, que solo puede ser calificada de moderada, pero que fue objeto de las críticas liberales más recalcitrantes al señalar la amenaza de un socialismo totalitario. Después de la Segunda Guerra Mundial, esta tendencia al intervencionismo estatal y a la regulación (una economía mixta) parecía dejar atrás al liberalismo con su economía de libre mercado, aunque como veremos más adelalante una serie de autores van a tratar de renovar el liberalismo clásico, a nivel filosófico, político y económico esgrimiendo el peligro de la amenaza totalitaria[82].

No obstante, insistiremos en que no es fácil conciliar el pensamiento de los diferentes autores y escuelas que se consideran dentro del liberalismo; así, tenemos al estadounidense John Dewey (1859-1952), filósofo y pedagogo, que en aquel nuevo contexto de un liberalismo asociado a un gobierno intervencionista, apostó por un pragmatismo que rechazara verdades inmutables y universales, lo cual le confiere un gran interés para los postulados posmodernos; además, no realizaba distinción entre el individuo y la sociedad política llegando a considerar que los valores liberales eran producto

82.- Pedro Carlos González Cuevas: "Los liberalismos de posguerra"; dentro de González Cuevas y Martínez Arancón, op. cit., pp. 479-480.

de acciones colectivas muy concretas consecuencia, no de abstracción o esencia alguna, sino de la inteligencia humana[83]. Dewey se esforzó medidante numerosos textos, y en un libro llamado *Liberalismo y acción social* (1935), en reivindicar el significado progresista del liberalismo, ya que consideró dos corrientes en el mismo: una, más humanitaria, y otra vinculada a la gran industria, el comercio, la banca y el *laissez faire*[84].

Dewey era, sin duda, un autor liberal y demócrata, que creía en las funciones del gobierno para intermediar en ciertos conflictos sociales, algo que observaba también dentro de su filosofía práctica. Sin embargo, no fueron pocos los encuentros de Dewey con el anarquismo y con anarquistas; por lo general, los libertarios le acusaron de no querer cambiar las condiciones sociales que producen la desigualdad y la injusticia, aunque el propio Dewey alabó la concepción de la libertad anarquista, fue crítico con el capitalismo, insistió en la cooperación y el apoyo mutuo; también, es conocido su trato con Emma Goldman, con obvias discrepancias, pero también con algún acercamiento y estima personal. Hay quien ha señalado, efectivamente, la confluencia entre las propuestas anarquistas y el pensamiento de Dewey; valgan como ejemplos la coherencia entre medios y fines, así como la concepción pragmática de la vida y la sociedad, observándolas en constante movimiento y evolución[85].

> Es necesario desarrollar un detallado programa liberal fuera del ámbito de la acción del gobierno, y obtener

---

83.- Michael Freeden, op. cit., pp. 174-176.

84.- Helena Rosenblatt, op. cit., pp. 208-209.

85.- Ver artículo "Tres lecturas de John Dewey desde las teorías de la desescolarización", de Jon Igelmo, Juan Luis Fuentes y Gonzalo Jover: https://www.ucm.es/data/cont/docs/953-2017-06-03-cronica_2_17.pdf

> la atencion pública sobre dicho programa, para que pueda tener lugar una acción política directa de carácter completamente liberal (...). La mayoría de quienes hoy se llaman a sí mismos liberales está comprometida con el principio de que la sociedad organizada debe usar sus poderes para establecer las condiciones en las que la masa de individuos pueda poseer una libertad real, es decir, distinta de la meramente legal[86].

Como ya apuntamos, a pesar de la crisis del liberalismo económico de libre mercado, a mediados del siglo XX, una serie de pensadores iban a tratar de renovar el liberalismo clásico. El israelí Jacob Talmon (1916-1980) abundará en la idea de que la Ilustración fue el origen de dos concepciones democráticas muy diferentes: la liberal, basada en la experimentación y en la pluralidad, y la totalitaria, que pretendía amoldar la sociedad a unos ideales preestablecidos[87]. Se obvia, una vez más, la existencia del anarquismo, una corriente nacida, como movimiento, en el socialismo internacionalista, pero que bebe de tradiciones filosóficas y éticas muy amplias; por supuesto, nos extenderemos sobre ello en el capítulo correspondiente.

Poco después, en 1958, el británico Isaiah Berlin (1909-1997) publicará *Dos conceptos de la libertad*, donde reafirmará el liberalismo clásico al asentar el concepto de "libertad negativa", es decir, la que elimina cualquier restricción y coerción; el individuo actuaría así en una supuesta esfera privada en la que no existen trabas y puede llevar a cabo sus proyectos vitales. Su negación de

---

86.- J. Dewey: *Liberalismo y acción social*, G.P. Putnam's Son, 1935; reproducido en Michael Freeden, op. cit., p. 175.

87.- Pedro Carlos González Cuevas: "Los liberalismos de posguerra"; dentro de González Cuevas y Martínez Arancón, op. cit., pp. 480-481.

la libertad positiva pasa por varios aspectos: por su negación del racionalismo metafísico, es decir, la construcción de un "yo" dominador identificado con la razón capaz de anular al yo empírico determinado por las pasiones y aspiraciones; por la identificación de ese "verdadero yo" con la identidad de un grupo, que impone su voluntad a cada individuo; por la capacidad de coacción de unos sobre otros para imponer ese "verdadero yo" racional; también a un nivel más mundano, Berlin oponía la libertad individual a una democracia o autogobierno colectivo, que por su concepción positiva de la libertad podía ser opresora del individuo[88].

Consecuentemente con su visión negativa de la libertad, Berlin consideraba que existe cierta naturaleza humana, basada en la capacidad de elección de cada persona para llevar a cabo su proyecto de vida; es decir, cada ser humano es autónomo, capaz de transformarse a sí mismo, pero sin que haya un modo correcto de vivir (tal y como cierta tradición filosófica occidental sostiene), por lo que hablamos de un autor que cree firmemente en la pluralidad social sin que exista un valor o principio al que puedan reducirse todos los demás.

> El pluralismo, con el grado de libertad "negativa" que lleva consigo me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y displicinadas el ideal del autodominio "positivo" de las clases sociales, de los pueblos o de toda la humanidad[89].

88.- Fernando Vallespín y Elena García-Guitián: "El neoliberalismo (1): Friedrich Hayek, Raymond Aron, Isaiah Berlin"; dentro de Fernando Vallespín; *Historia de la teoría política, 6*; Alianza Editorial, 2001, pp. 70.

89.- Isaiah Berlin: *Cuatro ensayos sobre la libertad*; reproducido en Fernando Vallespín y Elena García-Guitián op.cit., pp. 70.

No obstante, Berlin no es un relativista y sí cree en la universalidad de ciertos valores, si bien no de carácter absoluto, ya que el conjunto de la humanidad, a pesar de estar condicionado por cada sociedad y cultura, sí tiene lo suficiente en común para hacer posible determinada moralidad social; de esta manera, como ya hemos apuntado, Berlin sí creía en la existencia de cierta condición humana innata[90]. Tal y como han señalado otros autores, en Berlin se da esa tensión "entre los valores y preferencias que todas las ideologías exhiben y el deseo de ampliar el campo de la expresión humana libre de obstáculos"[91].

En el terreno político, la gran aportación de Berlin al liberalismo es su fuerte apuesta, como no puede ser de otra manera por la expuesto hasta ahora, por la pluralidad democrática que demande la consulta y reconozca los derechos de grupos e individuos. Su concepto de la "buena sociedad" pasa por un sistema que permita la consecución de diversos fines y objetivos, que pueden ser igualmente válidos, pero que a la vez consiga minimizar los conflictos más graves producto del choque de valores e intereses. Dentro de la sociedad democrática, liberal y pluralista que propone Berlin, el mejor sistema económico, a pesar de sus imperfecciones, sería el capitalismo, si bien aceptaba la necesidad de ser corregido mediante ciertas políticas sociales. De esta manera, esta autor previene sobre los peligros, tanto de un liberalismo racionalista que conlleva soluciones finales, como de una democracia que suponga el despotismo de la mayoría[92].

90.- Fernando Vallespín y Elena García-Guitián op.cit., pp. 60-62

91.- Michael Freeden, op.cit., pp. 206-207; Freeden señala también que Berlin, a pesar de su apuesta y tolerancia por la pluralidad y diversidad de valores, él mismo poseía su propia preferencia y jerarquización por el valor de la libertad (negativa), por lo que consecuentemente caía en la intolerancia hacía los que pretendieran socavarla.

92.- Fernando Vallespín y Elena García-Guitián op.cit., , pp. 75-76.

Los que quieren trazar una historia del liberalismo más lineal, oponiéndose a toda modificación en el pensamiento y en la práctica en su pertinaz defensa del libre mercado, consideran a autores como el austriaco Ludwig von Mises (1881-1973) como parte de cierta disrupción. Se trata de uno de los representantes de la Escuela Austriaca de Economía, que apuesta por el individualismo metodológico y el proceso de mercado. De forma un tanto peculiar, en una polémica que llega hasta nuestros días, autores como Mises, que observan el liberalismo principalmente como una teoría capitalista fundamentada en la propiedad privada, se consideran los auténticos liberales. Es así hasta el punto que, este economista, se opuso a toda medida equilibradora a nivel material por considerarla propia de regímenes socialistas.

> En Gran Bretaña, el término *liberal* se usa sobre todo para hacer referencia a un programa que únicamente en sus detalles difiere del totalitarismo de los socialistas. En los Estados Unidos, *liberal* hace referencia hoy a un conjunto de ideas y postulados políticos que, en cada uno de sus aspectos, son lo opuesto a todo lo que el liberalismo significó para las generaciones anteriores. El supuesto liberal estadounidense aspira a la omnipotencia del gobierno, es un firme enemigo de la libre empresa y aboga por una planificación integral por parte de las autoridades, es decir, aboga por el socialismo[93].

Friedrich Hayek (1899-1992), nacido en Austria, pero nacionalizado británico a partir de 1931, premio

---

93.- L. von Mises: *Liberalismo*, Foundation for Economic Education, 1985; reproducido en Michael Freeden, op. cit., p. 75.

Nobel de Economía en 1974, es otro ejemplo por la lucha por acaparar la herencia del liberalismo; heredero en gran medida de la Ilustración escocesa (Hume, Mandeville, Ferguson, Smith o Burke, entre otros) y discípulo de Mises. De 1944, data la obra de Hayek *Camino de servidumbre*, donde realiza una defensa vigorosa de la economía de mercado y de los postulados básicos del liberalismo clásico combatiendo cualquier concepción social dentro del liberalismo y relegando al Estado a protector de la libertad individual. Este libro, mencionado hasta la saciedad por los liberales defensores del mercado más recalcitrantes hasta el día de hoy, opuestos a cualquier asomo de socialismo, ya que en él se asegura que en la planificación económica socialista, caracterizada por el control estatal y por la anulación del libre mercado, se encuentra el origen de las diversas formas del totalitarismo, tanto fascista como comunista. Fue una tesis impactante, que supone la negación del pensamiento progresista tal y como lo concibe la izquierda política, ya que Hayek advirtió de que todo tipo de política socialista, que consideraba como parte de lo que de modo general denominaba colectivismo, conducía en su opinión de forma inevitable al totalitarismo.

Uno de los puntos primordiales de esta obra es considerar que la libertad individual no puede conciliarse con un objetivo supremo al cual debe subordinarse el conjunto de la sociedad; es algo que, con seguridad, suscribe cualquier libertario, aunque veremos que Hayek insistirá, en el plano meramente teórico, en un reduccionismo económico basado en planificación estatal versus mercado libre. Hayek aboga por el mejor uso que se le pueda dar a la competencia como herramienta para coordinar los asuntos humanos sin la inter-

vención de una autoridad arbitraria; todos los intentos de planificación económica, que para Hayek habían conducido al totalitarismo, los observaba como un movimiento contra la sociedad de la competencia. Es *Camino de Servidumbre*, como hemos dicho, una obra esforzada en vincular socialismo con fascismo, también con su versión nacionalsocialista, en la cual no hay una sola línea dedicada al anarquismo[94]; desconocía este autor, o tal vez ignoraba conscientemente para reforzar los argumentarios de su obra, el pensamiento de Proudhon, al que podemos considerar explícitamente como el primer anarquista moderno, que fue tal vez el primero en predecir que la unión entre socialismo y autoritarismo supondría una tiranía sin precedentes. Por su parte, el también libertario Rudolf Rocker ya recordó que, tras la Revolución francesa, el absolutismo napoleónico había relegado la tradición liberal a un segundo plano; se produjo una nueva fe en la omnipotencia de la autoridad. En los socialistas de la vieja escuela se produce, por tanto, cierto coqueteo con las concepciones absolutistas y una hostilidad hacia las aspiraciones liberales. Rocker denuncia esta influencia nefasta, la de la tradición jacobina y autoritaria; sin embargo, se dio lugar a un contrapeso notable con el pensamiento de Saint-Simon, con el asociacionismo federalista de Fourier y, especialmente, con la filosofía ya anarquista de Proudhon[95]; de todos ellos, nos ocuparemos en el capítulo correspondiente a las ideas libertarias.

Resulta significativo que Hayek considerara que el apogeo del liberalismo tuvo lugar a mediados del siglo

---

94.- Friedrich Hayek: *Camino de servidumbre*; Alianza Editorial, 2011.

95.- Ver Rudolf Rocker: *La influencia de las ideas absolutistas en el socialismo*; Ediciones Estudios Sociales, 1945; también online en https://reconstruirel-comunal.suportmutu.org/wp-content/uploads/2021/10/Rudolf-Rocker-La-influencia-de-las-ideas-absolutistas-en-el-socialismo.pdf

XIX y que vea en Stuart Mill un punto de inflexión en su historia, negativo para él, ya que transitaba hacia cierto socialismo moderado[96]. Para Hayek, una sociedad libre se asegura con la existencia del mercado, donde haya libertad para producir, vender y comprar, como principio de armonía y autosuficiencia para el orden social, así como por la defensa de la propiedad privada y por la igualdad jurídica ante la ley, rasgos propios del liberalismo clásico, aunque algunos autores han visto en este autor el inicio del llamado neoliberalismo[97]. Hablamos de un autor al que inevitablemente hay que considerar un liberal conservador, que realiza una feroz crítica a todo intento de construir una sociedad nueva y mejor de la nada, mediante el instrumento de la razón, ya que aboga por un orden social espontáneo, basado en el llamado racionalismo evolutivo, pero respetuoso con la tradición y con las instituciones que las recogen; además, negaba la justicia social, que consideraba un oxímoron. El mercado o la propiedad privada, como la propia civilización, no sería algo creado de antemano, sino creaciones funcionales producto de un devenir histórico permanentemente abierto en función de ensayo y error. Por lo tanto, para Hayek, si el hombre no ha sido capaz de crear la civilización de modo consciente, tampoco puede cambiarla a su antojo a nivel político, de ahí que hablemos de un autor conservador enemigo de los ideales optimistas de la Ilustración.

En 1969, Hayek escribiría la que algunos consideran su mejor obra, *La constitución de la libertad*, donde realiza una crítica a una concepción revisionista del

---

96.- Michael Freeden, op. cit., p. 76.

97.- Pedro Carlos González Cuevas: "Los liberalismos de posguerra", op. cit., p. 484.

liberalismo que abogue por la justicia social y el bien estar. Este ensayo, frente a las ideas de Keynes, apostaba por la microeconomía, el individualismo y la subjeti vidad, negando cualquier teoría objetiva del valor[98]. Su concepción de la libertad era negativa, es decir, ausente de una interferencia gubernamental con la excusa de determinados fines y beneficios; confiaba plenamente en la espontaneidad natural de los individuos, guiados por su voluntad y racionalidad, y en un orden social y económicamente autorregulado gracias al mercado[99]. El mercado, como estabilizador de las relaciones sociales, tiene un carácter "anónimo" permitiendo unas desigualdades que en un sistema estatal propiciarían que los ciudadanos reclamaran un cambio de política surgiendo el conflicto, los grupos de interés y toda suerte, para Hayek, de inestabilidad social e ineficacia económica. La concepción de la libertad de este autor, que ya hemos dicho que es "negativa", definida por la ausencia de coerción, encuentra su caldo de cultivo en el mercado, ya que solo en él cada cual puede organizar su proyecto de vida solo determinado por las reglas generales; contradiciendo la idea ilustrada, Hayek considera que no es posible extender la libertad mediante la acción social[100].

El también austriaco Karl Raimund Popper (1902-1994) se consideró socialista durante un tiempo, pero llegaría a la conclusión de que era imposible conciliar el socialismo con la libertad individual. Feroz enemigo de todo totalitarismo político, trató de llevar a la sociedad su teoría filosófica y científica, basada en una actitud permanentemente crítica para huir de todo dogmatismo

98. - John Gray, op. cit., p. 68.

99. - Michael Freeden, op. cit., pp.176-180.

100. - Pedro Carlos González Cuevas: "Los liberalismos de posguerra", op. cit., p. 485-490.

y de toda verdad definitiva. En su deseo de pluralidad y de libertad individual, Popper consideraba que había que renunciar a toda teoría que pretendiera asentar una verdad única y sostuvo que el progreso social debería producirse por una sucesiva eliminación de errores. La llamada 'sociedad abierta', según una de las obras más conocidas de Popper, identificada con la democracia liberal, debe ser un agregado de individuos, en oposición a toda visión global, característica para él del totalitarismo, y a toda planificación política y económica. El mercado libre, como no podría ser de otra manera en un autor liberal, debe producirse en la sociedad abierta y se relega el papel del Estado, siempre de modo indirecto, a vigilar los abusos de poder por parte de monopolios y sindicatos. Desde la perspectiva de oposición a todo historicismo, esto es, a la visión predictiva de la historia en función de supuestas leyes o tendencias, que considera ya presente en Platón, pero que hallaría sus máximos exponentes en Hegel y Marx, Popper opuso un racionalismo crítico, según el cual el futuro nunca está predeterminado siendo libre y permanentemente abierto a reformas para dar solución a los problemas sociales. Habría sido la aparición de la tradición crítica en la historia la que habría ofrecido nuevas responsabilidades al individuo cuestionando la autoridad y poniendo en duda las tradiciones, aunque Popper no es partidario de la revolución, sino de reformas graduales que eliminen problemas sociales concretos[101].

Un autor liberal muy diferente a las propuestas de Mises y Hayek, ya que desarrolló su carrera intelectual en la sociedad francesa, fue Raymond Aron (1905-1983). Si en un principio conqueteó también con el socialismo

101.- Pedro Carlos González Cuevas: "Los liberalismos de posguerra", op. cit., p. 490-496

(no marxista) al final de la Segunda Guerra Mundial era ya un liberal convencido, que se propuso una reelaboración filosófica y política de las ideas. Rechazando todo principio abstracto, en los que para él caían Mises y Hayek, Aron quiso basarse en un análisis concreto y real a nivel político y social. Uno de sus autores de cabecera será Tocqueville, que considera había exaltado la libertad como una elección, había evidenciado la importancia de las ideas y su influencia real en la sociedad, así como la autonomía de lo político frente a todo determinismo económico. Aron concibió lo que llamó la *sociedad industrial*, definida por la gran empresa industrial como modo de producción primordial y, tanto el sistema soviético como el capitalismo, entrarían dentro de dicha concepción. Aron apostó, frente al partido único propio del sistema soviético, por la democracia liberal y pluralista del sistema capitalista, ya que consideraba que protegía al individuo frente a cualquier exceso del poder y los gobernantes. A pesar de su apuesta por las ideas liberales, a diferencia de Hayek, Aron no rechazó toda política social y fue muy crítico con una concepción de la libertad meramente negativa, ya que excluía la posibilidad de la participación política para el individuo. Donde también difería Aron de los liberales más partidarios de la autorregulación del libre mercado es en considerar que la competición económica y la política no se armonizaban espontáneamente; al contrario, contemplaba que la libre competencia política permitía a individuos y grupos protestar frente a los excesos de la libre concurrencia económica[102].

En John Rawls (1921-2002), encontramos un tipo de nuevo liberalismo con mayores inquietudes sociales e igualitarias, con una idea del liberalismo con sentido

---

102.- Pedro Carlos González Cuevas: "Los liberalismos de posguerra", op. cit., p. 497-504

moral y donde es primordial su concepto de justicia, que viene a enfrentarse al utilitarismo de autores liberales previos, encabezados por Stuart Mill; para ello, resucita una suerte de neocontractualismo en busca de una idea de la justicia que sea la base moral correcta para una sociedad democrática.

> El contenido de una concepción política liberal de la justicia consiste en tres elementos principales: una lista de iguales derechos y libertades de carácter básico, un orden de prioridad de esas libertades y una garantía de que todos los miembros de la sociedad disponen de los medios adecuados para hacer un uso diverso de esos derechos y libertades[103].

Con Rawls, representante de una variante del liberalismo bien diferente, encontramos a un autor que concede al individuo derechos positivos y se esfuerza en encontrar las condiciones adecuadas para la justicia social; por ello, quizá su principal contribución es el igualitarismo y la redistribución de bienes en beneficio de los más desfavorecidos[104]. Como decidir quién está en desventaja social es poco preciso, Rawls propone cierto experimento basado en una situación hipotética según la cual ciertos individuos deciden sobre los principios de justicia social abstraidos de su entorno social. Estas personas estarían situadas en lo que Rawls denomina "posición originaria", en la que se entiende que serían racionales, y estando bajo el llamado "velo de ignorancia", ya que desconocen su posición en la sociedad o la de los grupos a los que pertenecen, así como sus características u oportunidades; de esa manera,

103.- J. Rawls: Lecciones sobre la historia de la filosofía política, Harvard University Press, 2007, p. 12; reproducido en Michael Freeden, op. cit, p. 32.

104.- Michael Freeden, op. cit, p. 188.

quiere evitarse que nadie pueda primar sus propios intereses frente a los de los demás y se empuja a las personas a valorar los principios según consideraciones generales, aunque se presume con ello que están versadas en conocimientos políticos, económicos y sociales, así como en las leyes sobre psicología humana. Así, los individuos buscarían un acuerdo o pacto, de ahí la revisión del contrato social en este autor, acerca de los principios de justicia que van a regular la sociedad[105].

Rawls considera que, incluso bajo ese velo, el individuo tiene ciertos rasgos esenciales: su racionalidad, su sentido de la justicia y moralidad, así como un rechazo al riesgo. Desde esa posición y dotada con esas características, cada persona debería poder determinar lo que quiere para sí mismo y para los demás, garantizando la libertad individual y la igualdad de oportunidades, sentando las bases para un sistema justo. El principio de igualdad de Rawls, basado en la misma oportunidad de todos en el acceso a bienes, tiene en cuenta también un principio de la diferencia basado en que ciertas desigualdades son beneficiosas para el conjunto si redundan en favor de los más desfavorecidos. Otros enfoques liberales, en crítica a Rawls, recuerdan que frente a la moralidad y racionalidad del individuo están otros factores emocionales e irracionales que pueden determinarlo[106]. En cualquier caso, Rawls se esfuerza por crear una comunidad de hombres libres e iguales donde el principal paradigma social sea la colaboración social de forma racional, por lo que sus objetivos parecen hacer frente común con los de las ideas libertarias; no obstante, insis-

105. - Elena Beltrán Pedreira: "El neoliberalismo (2): La filosofía política de John Rawls"; dentro de Fernando Vallespín; *Historia de la teoría política, 6*; Alianza Editorial, 2001, pp. 87-96.

106. - Michael Freeden, op. cit., p. 190.

tiremos en que hablamos de un autor liberal legitimador de un Estado del bienestar, el cual parece encontrarse en permanente crisis, y que nunca cuestionó el sistema económico capitalista buscando formas redistributivas de la justicia y un equilibrio de fuerzas.

La crítica liberal al propio Rawls, al menos del liberalismo clásico y de cierto neoliberalismo, reposa en que sería la iniciativa privada el modo más eficiente de estimular la producción y el progreso, por lo que habría que fomentar siempre la responsabilidad individual sin necesidad de un Estado benefactor, que siempre reduce la libertad. La crítica anarquista al Estado del bienestar pasa por recordar que en un sistema capitalista el resto de las relaciones sociales están subordinadan a un proceso productivo basado en la explotación del hombre por el hombre, mientras que la institución del Estado inhibe la verdadera potencialidad del individuo al empujarle a formar parte de relaciones y procesos que perpetúan injustas distribuciones del poder; las ideas libertarias, en crítica a toda forma de autoridad, centralismo y burocracia, en búsqueda de una gestión total de la sociedad civil en lo económico y político, teniendo en cuenta a marginados e inconformistas, buscan nuevas formas de relaciones humanas basadas en la individualidad, la espontaneidad y la creatividad rompiendo con las formas tradicionales de obligación social[107].

La confusión entre las concepciones de la libertad, liberal y libertaria, haya quizá una de sus más altas expresiones en la obra del estadounidense Robert Nozick (1938-2002), escrita en 1974, *Anarquía, Estado*

107. - Javier Muguerza: *Desde la perplejidad. ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*; Fondo de Cultura Económica, 2006. Ver pp 153-195: "Entre el liberalismo y el libertarismo (reflexiones sobre la ética)".

y utopía, donde aboga por un Estado sumamente reducido, prácticamente a la función de garante de los propietarios. En oposición a Rawls, ya que este libro parece un intento de elaborar una justicia alternativa a la defendida por él, Nozick no funda la sociedad mediante el diálogo racional o alguna suerte de contrato, sino mediante el monopolio de la fuerza que daría lugar a dicho Estado mínimo, garante de los derechos individuales y de la propiedad privada, pero cuyas funciones no van más allá y, por supuesto, resultan ajenas a cualquier tentación de justicia distributiva. Por otra parte, Nozick hace gala de un individualismo, calificado en ocasiones como *posesivo*, según el cual la sociedad será una construcción del ser humano para la protección de la propiedad individual, así como para el mantenimiento de las relaciones de cambio entre los propietarios. A pesar del título, uno se pregunta en qué se diferencia la concepción de Nozick, que quiere presentarse como libertaria, de la estrictamente liberal. La respuesta, tal y como ha señalado Javier Muguerza, pasa por recordar una vez más la confusión en torno al término liberal, al estar asociado en la tradición norteamericana con el intervencionismo keynesiano, precursor del Estado del bienestar, y por ello blanco de las críticas de los liberales más clásicos, o neoliberales, como los mencionados von Mises o Hayek. Por otra parte, ese individualismo posesivo, que puede considerarse el armazón teórico ya del liberalismo clásico, entraría en crisis en el siglo XIX con la aparición del movimiento obrero organizado, donde se asociaban aquellos que no contaban con más propiedad que su fuerza de trabajo[108]. Esta confusión en cuanto a lo que significa ser liberal llega hasta

108. - Javier Muguerza, op. cit., p. 177.

nuestros días, aunque en líneas generales se vincula con la protección de los derechos e intereses individuales; libros recientes han querido subrayar que esta concepción, que deja de lado el sentido comunitario y las preocupaciones morales para deificar el *laissez faire* y el capitalismo sin barreras, fue una construcción de mediados del siglo XX fruto de su americanización, con la sospecha constante sobre cualquier asomo de socialismo, después de dos guerras mundiales y la llegada de la guerra fría[109]. En cualquier caso, el liberalismo, como ocurre con el anarquismo, más evidente en el caso de este como veremos en el siguiente capítulo, no ha sido nunca una doctrina unitaria e inmutable, aunque es posible que sobre las espaldas de ambas ideas se haya querido cargar excesivo peso.

Los fundadores del llamado neoliberalismo tomaron, como valores centrales de la civilización, los ideales de la dignidad y de la libertad individual, algo que a priori solo puede resultar convincente para una gran mayoría; según su criterio, dichos valores estaban amenazados por el fascismo, el comunismo y todo tipo de dictaduras, pero también por cualquier tipo de intervención estatal, la cual aplastaba la supuesta libre elección de los individuos. La gestación del pensamiento neoliberal, como apuntamos anteriormente, comenzó a mediados del siglo XX con Hayek y un grupo de seguidores entre los que se encontraban Milton Friedman (1912-2006), Mises o, durante cierto tiempo, Popper; son ellos los que escribieron el siguiente manifiesto:

109.- Helena Rosenblatt, op. cit., pp.197-211; en esta obra, se sostiene que las dos corrientes en Estados Unidos que proclamaban ser liberales, identificadas una con Dewey y otra con Hayek, proclamaban tener su origen en Inglaterra, una en el humanitarismo y la otra en el individualismo; ambas, ignoraban las contribuciones provenientes de Francia y Alemania.

> Los valores centrales de la civilización están en peligro. Sobre grandes extensiones de la superficie del planeta las condiciones esenciales de la dignidad y de la libertad humana ya han desaparecido. En otras, están bajo constante amenaza ante el desarrollo de las tendencias políticas actuales. La posición de los individuos y los grupos de adscripción voluntaria se ve progresivamente socavada por extensiones de poder arbitrario. Hasta la más preciada posesión del hombre occidental, su libertad de pensamiento y de expresión, está amenazada por el despliegue de credos que, reclamando el privilegio de la tolerancia cuando están en situación de minoría, procuran solamente establecer una posición de poder desde la cual suprimir y obliterar todas las perspectivas que no sean la suya.
>
> El grupo sostiene que estos desarrollos se han nutrido de la propagación de una visión de la historia que rechaza toda pauta moral absoluta y por el crecimiento de teorías que cuestionan la deseabilidad del imperio de la ley. Sostiene adicionalmente que se han visto estimulados por la declinación de la fe en la propiedad privada y en el mercado competitivo; por cuanto sin el poder difuso y la iniciativa asociados a estas instituciones, es difícil imaginar una sociedad en la cual la libertad pueda ser efectivamente preservada.[110]

Este grupo se definía como liberal, entendiendo así un compromiso con la idea de libertad individual, del mercado libre y negando todo intervencionismo estatal en la línea de Keynes; no hay excesiva coherencia

110.- Reproducido en David Harvey: *Breve historia del neoliberalismo*; Ediciones Akal, 2007, pp. 26-27.

con esta premisas, ya que se produce en la práctica la necesidad de un Estado fuerte y a veces represivo para defender la propiedad privada y los intereses empresariales. En principio, un rasgo primordial del pensamiento neoliberal es que las libertades individuales se garantizan por un mercado y un comercio libres; en la práctica, las potencias que quieren aplicar el neoliberalismo han impuesto un aparato estatal que refleja los intereses de los propietarios, las grandes empresas y multinacionales, así como del capitalismo financiero. Hay quien sostiene que el primer Estado neoliberal fue la dictadura de Pinochet en Chile[111], respaldada por las compañías estadounidenses y la CIA, lo cual nos da una idea explícita de lo falaz de la teoría comparada con la praxis; los economistas estadounidenses que reconstruyeron la economía chilena con privatizaciones y libertad de comercio para las grandes compañías extranjeras, los llamados "chicago boys", tomaron el pensamiento neoliberal de Milton Friedman. No abundaremos en este libro, por estar dedicado fundamentalmente al pensamiento, sobre las prácticas neoliberales, que impregnan toda la política de las últimas décadas, incluso con gobiernos que se dicen más progresistas, pero sí las apuntamos como muestra de la gran distancia entre una teoría, tomada en gran medida del liberalismo clásico, y una praxis perversa que afecta especialmente a los más desfavorecidos por sus nulas inquietudes sociales. La legitimidad a la teoría adquirió respetabilidad e influencia con la concesión del Premio Nobel de economía a Hayek, en 1974, y al propio Friedman en 1976. Era el tiempo en que se estaba llevando a cabo el experimento de Chile y, a partir de entonces, ya a finales de la década de los 70, las formas estatales neoliberales

111.- David Harvey, op. cit, pp. 14-15.

proliferarán a lo largo del mundo encabezadas por los Estados Unidos de Ronald Reagan y el Reino Unido de Margaret Thatcher.

Como ya hemos dejado claro, el debate sobre el auténtico liberalismo, unas ideas poliédricas casi desde sus inicios, continúa en la actualidad. Aunque muchos insisten en que se trata de una doctrina fundada en el más estricto individualismo, en sus derechos e intereses, así como en el libre mercado y en la propiedad privada, hemos podido ver que a menudo los liberales poseían inquietudes comunitarias y morales. Autores como Hayek, con su identificación de cualquier forma de socialismo con el totalitarismo, o Berlin, con su concepción negativa de la libertad, a mediados del siglo XX asentaron la idea de que el liberalismo tenía que ver únicamente con derechos e intereses individuales, mientras que años más tarde Rawls reivindicaría un liberalismo con preocupaciones sobre la comunidad, la justicia social y la igualdad.

Un autor, alejado de lo que entendemos como neoliberalismo y con algún punto en común con Rawls, al que se ha calificado de liberal posmoderno es Richard Rorty (1931-2007). Paradójicamente, apostó por algo tan propio de la modernidad como es la democracia liberal, pero se explica en considerar que los objetivos de libertad, igualdad y fraternidad, aunque obviamente fracasados, siguen vigentes. Rorty era un decidido partidario de la libertad individual y confiaba en que la democracia pudiera enfocarse hacia el ideal social de igualdad de oportunidades y no meramente, como había ocurrido en la modernidad, hacia el asentamiento de una constitucion y un gobierno representativo. La esperanza liberal en el crecimiento económico y en consecuentes reformas políticas en aras de un Estado

del bienestar que asegurara dicha igualdad se había mostrado inestable y más bien ilusoria; como alternativa, Rorty apuesta por que la sociedad y las instituciones políticas se esfuercen en promover la igualdad a través de la fraternidad y solidaridad[112]. Asimismo, Rorty fue un propulsor de un nuevo pragmatismo, filosofía tan unida a lo liberal en algunos aspectos, recogiendo la herencia de John Dewey en el sentido de vincularlo a lo político. Y, precisamente, Rorty tratará de vincular el pragmatismo con lo político (la democracia liberal) para, desde postulados posmodernos no esencialistas ni universales (esto es, el reconocimento de la contingencia y la importancia de la experimentación y el lenguaje), tratar de reivindicar los objetivos de la modernidad[113]. El anarquista Tomás Ibáñez, desde posiciones filosóficas igualmente posmodernas y desde la distancia política que les separa, ha también señalado que Rorty no cree en una "liberación de algo que subyace por debaje de lo que reprime", pero sí es posible y deseable "*construir* algo que sea profundamenta diferente de lo que hoy existe". Así, Rorty cree que lo más importante, para transformar la sociedad, es ofrecer un nuevo lenguaje para *construirnos* a nosotros mismos de otra manera y, al mismo tiempo, poder construir una sociedad más libre y justa[114].

Las muchas caras de las ideas liberales son evidentes, por lo que resulta no pocas veces absurda esa reivindicación de una tradición unívoca; como grotesca, y

112.- Pedro Carlos González Cuevas: "Políticas del posmodernismo"; dentro de *Ideas y formas políticas: del triunfo del absolutismo a la posmodernidad*, Pedro Carlos González Cuevas y Ana Martínez Arancón (coordinadores); Uned, 2010, pp. 533-536.

113.- Ángel Rivero Rodríguez: "Richard Rorty y la política del nuevo pragmatismo; dentro de Fernando Vallespín, op. cit., pp. 335-345.

114.- Tomás Ibáñez: *Contra la dominación*; Gedisa, 2005, pp. 172-175.

bien poco liberal en su intransigencia y dogmatismo, las acusaciones a otras corrientes de no enarbolar la doctrina correcta. Por otra parte, bien entrado el siglo XXI, aunque se considera el liberalismo como la ideología triunfadora en Occidente, los rasgos políticos y económicos que le han sido consustanciales, aunque sin alternativa aparente y con la fantasía del progreso todavía en el horizonte, ocasionan demasiados problemas sociales y parecen en permanente crisis. Es por eso que la respuesta puede hallarse en unas ideas libertarias, que este ensayo defiende como herederas en gran medida de la tradición liberal, pero con aspiraciones transformadoras sociales y morales mucho más profundas.

Un repaso a la tradición anarquista

Max Nettlau comienza su obra *La anarquía a través de los tiempos* de la siguiente manera:

> Una historia de la idea anarquista es inseparable de la historia de todos los desarrollos progresivos y de las aspiraciones hacia la libertad, ambiente propicio en que nació esta comprensión de vida libre propia de los anarquistas y garantizable sólo por una ruptura completa de los lazos autoritarios, siempre que al mismo tiempo los sentimientos sociales (solidaridad, reciprocidad, generosidad...) estén bien desarrollados y tengan expansión libre[1].

Así, se considera la autoridad, en sus múltiples formas, propia de una sociedad poco desarrollada y la historia de la humanidad se contempla como una lucha permanente por liberarse de esas cadenas autoritarias y por asentar un contexto en el que florezcan los más altos valores humanos como garantes de la libertad. Los estudiosos del anarquismo, incluso en sus formas antiguas anteriores al siglo XVIII, han querido ver esa lucha por la emancipación en forma de rebeldes y movimientos enfrentados a los poderosos incluso en los mitos creados por los seres humanos: los Titanes que asaltan el Olimpo, Prometeo desafiando a Zeus, fuerzas oscuras que en la mitología nórdica ensombrecen el mundo de los dioses

1.- Max Nettlau: *La anarquía a través de los tiempos*; Ediciones Júcar, 1977. p. 13..

o Lucifer rebelándose contra el amo todopoderoso. La historia de la humanidad, gracias a sus clases dirigentes, ha dado la vuelta a esos mitos y se ha visto a los rebeldes como seres inicuos en beneficio de los que obedecen y permiten un mundo de esclavitud. Son los escépticos y los osados los que, con su rebeldía, cuestionan el autoritarismo y desafían a las clases mediadoras. Félix García Moriyón, en su libro *Del socialismo utópico al anarquismo*[2], realiza un planteamiento similar al recordar que la mayoría de los anarquistas han sido altamente receptivos a todo pensamiento y movimiento en el que observaban anhelos de libertad y de justicia. Esa visión integral, junto a la ausencia de un rígido historicismo propio de otras corrientes, les ha permitido contemplar la historia con un talante abierto e indagar a lo largo de los siglos en busca de toda defensa de mejores condiciones de existencia para las personas. Por supuesto, esta loable intención no convierte al rico pensamiento libertario[3] en ingenuo ni se halla exento de, en ocasiones, un estudio de la historia profundo, con los cambios en las formas políticas y en las condiciones materiales, y por supuesto tampoco de, sin visiones teleológicas, estar muy atento al desarrollo de un progreso que nunca es lineal. Sí, el anarquismo nace específicamente en el siglo XIX, pero no resulta descabellado realizar una especie de prehistoria de las ideas libertarias; no olvidemos, y dejaremos muy claro a lo largo de este libro en confron-

---

2.- Félix García Moriyón: *Del socialismo utópico al anarquismo*; Editorial Cincel, 1985.

3.- En castellano, el término "libertario" ha sido siempre sinónimo de anarquista y así lo usaremos en esta obra; obviamos su acaparación semántica, por parte de defensores del capitalismo de libre mercado, en una mala traducción del inglés *libertarian*, ya que ello solo conduce a un interesado error, máxime en la obra que nos ocupa.

tación con el liberalismo, que el anarquismo vincula su defensa de la libertad individual al rechazo de toda jerarquización y a la potenciación de los sentimientos humanos más solidarios y fraternos.

En la historia de la humanidad, incluso en la Antigüedad, ha habido intrépidos pensadores que han cuestionado el estado de las cosas llegando a diversas conclusiones, alguno incluso de manera cercana al anarquismo. La especulación filosófica posibilitó reflexiones al margen de la tradición religiosa; por supuesto, el paso del mito al logos no se produjo de la noche a la mañana, ni por individuos inexplicablemente dotados, fue una labor compleja que se dio durante varios siglos y en el que la religión tuvo también su papel. Pero el sueño de progreso y felicidad ya se estaba empezando a concebir. Rudolf Rocker, por su parte, consideró también que las ideas anarquistas habían aparecido en todos los periodos de la historia; menciona al respecto al chino Lao-Tsé, a los filósofos griegos cínicos, junto a los hedonistas, y especialmente a Zenón, fundador de la escuela estoica[4].

Se suele hacer una analogía de la Antigua Grecia con el periodo que abarca hasta la Revolución francesa, siendo el siglo de las luces o Ilustración de los griegos el siglo V a.e. Pueden mencionarse varios nombres de aquellos tiempos: Aristipo, fundador de la escuela cirenaica, individualista radical que negaba toda independencia externa, redujo la virtud al placer (siendo el camino para ello la sabiduría) y consideró el origen de la sociedad (no enfrentada a sus ideas individualistas) en la búsqueda de ese placer con el prójimo; o Antifón, al que Nettlau le atribuye directamente ideas libertarias, perteneció a la segunda generación de sofistas y en el conocido antago-

4.- Rudolf Rocker: *Anarcosindicalismo. Teoría y práctica*. Fundación Estudios Libertarios, 2009, p. 32.

nismo entre ley natural o ley por convención (apariencia) se mostró más partidario de la primera. Pero el gran nombre, como ya hemos dicho, puede que sea Zenón (342-270 a. e.), creador de la corriente estoica; para Nettalu, este filósofo de la Antigua Grecia es el punto culminante de la corriente espiritual que observa al ser humano como "la medida de todas las cosas"[5].

Estos primeros estoicos recogieron rasgos de la escuela cínica, especialmente en lo político y en lo moral, y se preocuparon enormemente de cuestiones lógicas y físicas, siendo sus concepciones sobre el destino y la aceptación las más matizables y cuestionables, y también las más conocidas hasta formar parte del habla popular. Los estoicos consideraron que la eudemonía (estado de satisfacción) se lograba en el individuo gracias al constante ejercicio de la virtud y a la propia autosuficiencia[6]. Habría que vivir conforme a la Naturaleza, entendiendo "lo natural" como "racional". Zenón trato de eliminar toda coección externa y consideró que el impulso moral propio de cada individuo podía ser el regulador de sus propias acciones así como de la comunidad: "Fue un primer grito claro de la libertad humana que se sentía adulta y se despojaba de sus lazos autoritarios, y no hay que asombrarse de que ese trabajo fuese ante todo depurado por generaciones futuras, luego completamente dejado al margen para irse perdiendo"[7]. No obstante, Nettlau consideró que las exigencias de Zenón y del estoicismo dieron lugar al nacimiento del derecho natural, transmitido durante siglos como una concepción verdaderamente justa y equitativa, que será una decisiva

---

5.- Rudolf Rocker: *Nacionalismo y cultura*; Reconstruir, 1948, p. 116.

6.- José Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*; Alianza Editorial, 1980; voz "Estoicos".

7.- Max Nettlau, op. cit., p. 16.

herramienta contra el absolutismo en la historia: sus representantes razonaban que, si consideramos que las personas poseen derechos innatos e inalienables, ningún poder establecido puede arrebatárselos.

En la Antigüedad se produce el primer asomo libertario enfrentado al ideal autoritario, una lucha que después tendrá más de 2.000 años de protagonismo. Tanto Nettlau como Rocker, mencionan el nombre del gnóstico Carpócrates de Alejandría, que proclamó ya en el siglo II de nuestra era la idea de un comunismo libre y que tuvo una gran influencia sobre sectas cristianas medievales objeto de grandes persecuciones institucionales. Otro autor que realiza una critica radical a Iglesia y Estado es Petr Chelcicky, en el siglo XV, desde un punto de vista cristiano y comunista cercano al que siglos después hará Tolstói.

En el siglo XVI, François Rabelais, médico, escritor y gran humanista, que proclamó en su novela *Gargantúa* su ideal antiautoritario según la filosofía de vida natural de la Abadía de Thélème basada en la supresión de la autoridad y la máxima de "haz tu voluntad":

> Pues seres humanos honestos, bien educados, sanos y tratables tienen por naturaleza una inclinación a lo bueno y sienten una repulsión hacia lo malo: en eso consiste su dicha. Pero la servidumbre y la coacción aguijonean la resistencia y la sublevación y son madre de todo mal. Codiciamos con intensidad mayor los frutos prohibidos[8].

Puede haber muchos olvidos en este somero repaso a la huella anarquista en autores previos a la modernidad, pero no podemos dejar de mencionar a Étienne de la Boétie (1530-1563), quizá el autor de la época que

8.- Reproducido en Rudolf Rocker, op.cit., p. 118.

más profundizó en la raíces de la tiranía en su obra *De la servidumbre voluntaria*, la cual tuvo también un importante papel en la lucha con el absolutismo y ha adquirido importancia con el paso del tiempo siendo hoy un ensayo muy reivindicado por los anarquistas. Como es sabido, la tesis que se mantiene en el libro es que la tiranía se apoya menos en el uso de la fuerza bruta que en el sentimiento de dependencia de las personas:

> ¡Pero qué vergüenza y qué ignominia es -dice La Boétie- que un sinnúmero obedezca voluntariamente, si incluso servilmente, a un tirano! A un tirano que no les deja ningún derecho sobre propiedad, padres, mujer e hijos, ni siquiera sobre la propia vida ... ¿Qué clase de hombre es, pues, un tirano? ¡No es un Hércules, no es un Sansón! A menudo es un hombrecito, el cobarde más afeminado del pueblo entero ... No es su fuerza lo que le hace poderoso a él, que no es raro sea esclavo de la peor prostituta. ¡Qué míseras criaturas son sus súbditos! Si no se rebelan dos, tres, o cuatro contra uno, es quizás por falta comprensible de valor. Pero cuando cien, mil no arrojan a un lado las cadenas de uno solo, ¿dónde queda un resto de voluntad propia o de dignidad humana? ... Para libertarse no hace falta emplear la violencia contra el tirano. Este cae cuando el país se ha cansado de él. El pueblo, que se deja expoliar y vejar, sólo debe negarle todo derecho. Para ser libre, sólo le hace falta la firme voluntad de sacudir el yugo ... ¡Decidíos a no ser más tiempo esclavos, y seréis libres! Rehusad al tirano vuestra ayuda y, como un coloso a quien se ha privado del pedestal, se derrumbará y se hará pedazos[9].

9.- Ibídem, p. 121.

Entre los ilustrados franceses del siglo XVIII, merece la pena mencionar al enciclopedista Denis Diderot, que para Rocker expresa en sus voluminosos escritos una inteligencia superior sacudida de prejuicios autoritarios[10]. Será poco después, en el mundo británico, donde se conciba una filosofía que puede ya denominarse enteramente anarquista, a cargo de William Godwin, punto de partida para el anarquismo moderno, del que nos ocuparemos a continuación.

La autoridad, en cualquiera de sus formas institucionales, procurará a la largo de la historia imponer el oscurantismo e impedir el pensamiento libre. Frente al intento de establecer pequeñas unidades locales, libremente federadas, se producirán también los intentos de unificación de grandes territorios, que darán lugar a los grandes Estados modernos. No obstante, hay que ser cautos con esas supuestas expresiones libertarias en la historia, ya que el deseo de dominar y extenderse se ha dado en toda forma de vida social, grande o pequeña. De igual modo, ha sido difícil encontrar visiones radicales que cuestionen verdaderamente la autoridad previas al anarquismo moderno; los que una vez se erigen como rebeldes, muy pronto son seducidos por nuevas formas autoritarias, algo que desgraciadamente también se produce en la era contemporánea.

William Godwin: el puente hacia el anarquismo moderno

Un autor como el ya mencionado William Godwin (1756-1836), al que podemos encuadrar en la tradi-

10.- Rudolf Rocker: *Anarcosindicalismo. Teoría y práctica*. Fundación Estudios Libertarios, 2009, p. 32.

ción individualista dentro de las ideas libertarias para lanzarnos de lleno ya al objeto de este ensayo, no dejaba de tener profundas preocupaciones sociales en su pensamiento. Si el liberalismo clásico, con Adam Smith a la cabeza, preconizaba la división del trabajo como supuesto garante del progreso, los pensadores más sociales contemplaron el mal que suponía junto a la desigualdades en el reparto de la riqueza. Así, en Godwin, al que consideraremos un obvio precursor del anarquismo, encontramos a uno de los primeros autores que critica ferozmente el sistema hereditario y de distribución de la riqueza. Concluye que la pobreza tiene su origen en el sistema de propiedad y observa incluso la degradación moral de los que nada tienen tratando de emular a los propietarios incluso en su comportamiento. Como no puede ser de otro modo en un pensador que podemos etiquetar de libertario, Godwin vincula el factor económico con el moral en su análisis[11]. Por supuesto, los males sociales para este autor están igualmente muy vinculados con la existencia del Estado y no solo en la forma que adopte; por lo tanto, encontramos al primer pensador que establece un puente directo con lo que después entenderemos como anarquismo moderno: la vinculación de la dominación política con la explotación económica.

Aunque no suele ser encuadrado dentro de la tradición socialista, Godwin apostaba por una sociedad sin Estado con una profunda crítica económica en aras de la igualdad, algo que le distancia del liberalismo al radicalizar algunas de sus concepciones y le sitúa inequívocamente en la corriente anarquista[12]. Como ya hemos

---

11.- Raquel Sánchez García: *La razón libertaria. William Godwin (1756-1836)*. Fundación Anselmo Lorenzo, 2007.

12.- Luis Bueno Ochoa: *Godwin y los orígenes del anarquismo individualista*; Universidad Pontificia de Comillas, 2008.

apuntado en el capítulo dedicado a la tradición liberal, el siglo XVIII supone una radical transformación de las ideas que tendrá dos consecuencias: el pensamiento político sufrirá una reorientación hacia la reflexión antropológica y el liberalismo, uno de los protagonistas de esta obra, se diversificará en diversas corrientes. Si Rousseau pudiera influir en Godwin al otorgar una confianza casi ilimitada a la educación, hasta el punto de considerar el camino de la libertad como la búsqueda del perfeccionamiento moral, el respeto a la individualidad del británico le distancia del francés, que usaba el término "pueblo" con una vaguedad inadmisible para un espíritu libertario[13]. Aunque, con cierta frecuencia, de forma inaceptablemente simplista, e incluso distorsionadora arrimando el ascua a su sardina, hay quien todavía etiqueta a Godwin como liberal[14], por lo que hemos apuntado hay que situarlo sin duda en la tradición anarquista y así lo demuestran las continuas ediciones que realizan de su obra los propios libertarios. Lo que sí es cierto es que Godwin se vio tan influido por los filósofos sociales franceses como, en ciertos aspectos, por los ingleses John Locke y Thomas Paine, especialmente en su concepción de un individualismo de argumentos lógicos y racionales; frente a la idea del contrato social, sostenida por liberales y radicales de su tiempo, Godwin se anticipará a los anarquistas decimonónicos y la rechazará por considerar que una generación no puede estar condicionada por pactos de las anteriores[15]. Godwin se casó con Mary Wollstonecraft (1759-1797), pionera en el mundo británico en la

13.- Raquel Sánchez García, op. cit., p. 79.

14.- Ver nota 64 del capítulo anterior.

15.- George Woodcock: *El anarquismo. historia de las ideas y movimientos libertarios*. Ariel, 1979, p. 76.

lucha por los derechos de la mujer; su obra *A Vindication of the Rights of Woman*, obra adelantada a su época, como defensora de los derechos individuales, en la que expone con claridad la situación de la mujer en la Inglaterra del momento; insistirá en la diferente educación para niños y niñas como motivo principal de la marginación social e intelectual de las mujeres.

Por su importancia para el libro que nos ocupa, confrontación entre liberalismo y anarquismo, nos extenderemos algo más sobre la concepción de la propiedad en Godwin. Para este autor, como para el anarquismo posterior, que observa los males de la sociedad de su tiempo, basados en la desigualdad y en la concentración de la propiedad, no puede haber justicia política sin justicia económica. Lo que parece difícil de digerir para muchos liberales, y que incluso en la actualidad como ya hemos dicho se considere a Godwin falsamente dentro de su tradición, es que este autor haga una feroz crítica a la propiedad, precisamente, en nombre del individualismo. Veamos cómo define el propio Godwin a la propiedad:

> Todas las cosas que conducen o que pueden concebirse para conducir a los beneficios y placeres del hombre, y que se dedican al uso de una o más personas por la exclusión permanente o temporal del resto de la especie.[16]

Si, de nuevo, puede coincidir Godwin con Rousseau en señalar a la propiedad como origen del conflicto y la desigualdad entre las personas, la solución en ambos no deja de ser divergente: si el inglés desea el control indi-

16.- William Godwin: *Political Justice*; reproducido en Raquel Sánchez García, op. cit., p. 106.

vidual dentro de una sociedad sin gobierno, el francés proclama la teoría del contrato social al poner por encima los intereses de la comunidad.

Godwin, como hará posteriormente Proudhon, realiza una distinción entre la propiedad, fuente de subordinación, desigualdad e injusticia, con la posesión, que sí proporciona condiciones materiales para el perfeccionamiento del ser humano. La propiedad sería una desvirtuación de la posesión, ya que aquella no responde a la necesidad, material por supuesto, pero también moral e intelectual, aspectos que Godwin considera indisociables al observar a la persona de un modo integral. Encontramos aquí algo que puede distanciar ya la escuela libertaria de la liberal y son las inquietudes morales, inequívocamente unidas a las intelectuales, en lo que atañe a la perfectibilidad del ser humano. Tan importante resulta lo material, en el sentido de cubrir las necesidades básicas, como el cultivo de la mente y de los valores. La lectura moral, al respecto, es que todo aquel que acumule por encima de sus necesidades comete una injusticia, por lo que todo lo que vaya más allá de la subsistencia se convierte en usurpación[17]. Como no puede ser de otra manera, Godwin se ocupa también de la lacra de una clase ociosa que disfruta del trabajo ajeno, lo cual supone que un aumento de la productividad conduce en ocasiones al aumento de la pobreza. Otro argumento liberal que llega hasta nuestros días, cuando se repite por doquier que la existencia de una clase enriquecida supone, para ellos de forma necesaria, combatir la pobreza de las clases menesterosas. Lo que no se explica es que ese razonamiento sobre riqueza de unos pocos y productividad enloquecida, implantado en las sociedad del primer mundo desde hace décadas, no

17.- Raquel Sánchez García, op. cit., p. 107.

ha acabado a día de hoy con la pobreza y, más bien, ha sumido a la humanidad en una crisis tras otra.

Godwin, como anarquistas posteriores, propone la solución de la propiedad común y de la participación plena de las tareas comunitarias, aunque justo es decir que hablamos de un autor que se encuentra en los inicios de las revoluciones industriales, por lo que abogó por la tarea artesanal, el cultivo de la tierra y el intercambio de productos en aras de la reciprocidad. Precisamente, la especialización demandada por la industrialización lleva de forma necesaria a la división del trabajo, algo aceptado en líneas generales por la escuela liberal, a pesar de los problemas morales que conllevaba y que a día de hoy, prácticamente, ni se tienen en cuenta. Hasta Adam Smith, uno de sus más acérrimos defensores, aceptaba que la división del trabajo, al mismo tiempo que incrementa su destreza y productividad, atrofiaba la mente del operario; no obstante, este aspecto se dejaba a un lado en aras del progreso y la riqueza de las naciones.

Pensadores sociales como Godwin tenían una visión muy diferente al señalar las diferencias en función de la posesión de las riquezas y la degradación de los que trabajaban como máquinas. Lejos de toda justificación de la desigualdad por causas naturales, se incidía en la visión moral acerca de los males de la división del trabajo y se reclaman los frutos del trabajo para los que, verdaderamente, los producen. La división del trabajo, al menos en su forma absoluta, será uno de los aspectos sobre los que pivota la injusta distribución de la propiedad, fundamento de un sistema económico que llega hasta nuestros días, y que condena a la ignorancia y precariedad a gran parte de la población. Godwin, no obstante, considera que la degradación se produce de forma mutua entre empresario y trabajador, semejante

a la conocida dialéctica entre amo y esclavo mencionada por Hegel. No dejemos a un lado, para escapar a la dicotomía simplista establecida en nuestros tiempos, tan poco proclives a la profundidad intelectual, que Godwin abogaba por una sociedad igualitaria, de acuerdo, pero también individualista en gran medida en la que el hombre quedara liberado de la esclavitud del trabajo teniendo tiempo, como verdadero premio, para su perfección moral e intelectual[18].

Las ideas surgidas de la Gran Revolución y el llamado socialismo "utópico"

De forma paralela a Godwin, que puede decirse que radicaliza el liberalismo para abrir un puente hacia el anarquismo, hay que mencionar la gran fuente para Piotr Kropotkin de las ideas sociales: la Revolución francesa. Para el anarquista ruso, es este gran evento el que amplifica la Revolución inglesa al dotarla de un progreso social garantizado en la abolición, aunque obviamente limitada y posteriormente distorsionada, de la servidumbre y del poder absoluto[19]. Otro de los padres del anarquismo moderno, Mijaíl Bakunin, consideraba que los lemas legados al mundo por la Revolución francesa, libertad, igualdad y fraternidad, deberían convertirse en objetivos de las ideas libertarias. Los socialistas en general serán, no obstante, muy severos con la insuficiencia de las revoluciones burguesas de corte liberal, que supusieron simplemente un trasvase de poder de la nobleza a una clase

18.- Raquel Sánchez García, op. cit., pg. 109-112.

19.- Piotr Kropotkin: *La gran revolución francesa. 1789-1793*. Libros de Anarres, 2015.

social privilegiada, mientras que las masas populares quedaban una vez más sometidas. Rudolf Rocker considera que la Gran Revolución, no solo acabó con el sistema del absolutismo, también abrió nuevos caminos hacia el porvenir; los movimientos sociales posteriores irán más allá del liberalismo y de la democracia para, incluso, pretender desterrar el absolutismo también del campo económico[20].

Especialmente, los anarquistas reclamarán una justicia social más profunda y criticarán ferozmente el jacobinismo, así como la deriva autoritaria de una revolución impuesta por el terror. Los elementos más progresistas, que defendían que las libertades formales nada eran si no se erradicaba también la explotación económica, eran tildados de "anarquistas" por Robespierre, lo cual resulta muy significativo; tal vez era la primera vez que se empleaba dicho apelativo con intenciones políticas[21]. Será Babeuf, junto a otros autores como Sylvain Marechal, al que podemos considerar otro precursor del anarquismo, los que denunciarán el mantenimiento de las desigualdades y apostarán por la comunidad de bienes y servicios en su conocido Manifiesto. Puede verse el nacimiento del anarquismo moderno, no solo como fundado en las intolerables desigualdades sociales, también como una búsqueda de respuesta ante los fallos de una Revolución francesa, que dio lugar al Reinado del Terror, al surgimiento de otra casta gobernante enriquecida e, incluso, a la idolatría hacia un nuevo emperador; serán los anarquistas los que señalarán que, cuando trabajadores y campesinos tratan de acabar con la explotación, son traicionados por nuevas clases emergentes

---

20.- Rudolf Rocker, op. cit., p, 40.

21.- Félix García Moriyón: *Del socialismo utópico al anarquismo*. Editorial Cincel. Madrid, 1985, p. 36.

cuyo interés es restablecer el poder estatal centralizado mediante la violencia y el terror generados por la policía y el ejército, algo que se repetirá durante las revoluciones de los siglos XIX y XX[22].

Después de la Revolución en Francia, aparecerán los denominados socialistas utópicos[23], los cuales harán hincapié en los problemas sociales y económicos apostando por la abolición, o transformación radical, de la propiedad privada; los autores más importantes que se suelen mencionar son Henri de Saint-Simon (1760-1825), Robert Owen (1771-1858) y Charles Fourier (1772-1837). Puede decirse que en este momento histórico nace también la sociología, aunque justo es mencionar al respecto a Montesquieu del que nos hemos ocupado en el capítulo correspondiente a la tradición liberal, con el propósito de encontrar soluciones racionales a los problemas sociales. Saint-Simon, de gran influencia en Proudhon y Marx, será el primer autor que contempla la lucha de clases como factor de evolución política y social; aunque afirmó que la política se acabaría convirtiendo en la administración de las cuestiones económicas, no estamos ante un autor anarquista, ya que apostó por un gobierno que dirigiera económicamente al pueblo. El pensamiento de Saint-Simon pasó de condenar el *Ancien Régime*, como tantos otros liberales de su tiempo, a ser auténticamente revolucionario, ya que concluyó que el desarrollo del industrialismo sería determinante para la nueva sociedad, se transformaría la naturaleza de las relaciones sociales y se impugnaría el principio de la propiedad privada. Es por eso que a Saint-Simon

22.- Colin Ward: *Anarquismo. una breve introducción*. Tusquets Editores, 2016, pp. 31-45

23.- Esta calificación, peyorativa al vincular lo utópico con lo irrealizable, y oponer dicha concepción a la supuesta visión científica del socialismo que sería el marxismo, fue acuñada por Friedrich Engels en su obra *Del socialismo utópico al socialismo científico*.

se le considera una de los primeros teóricos del socialismo moderno[24].

Robert Owen, que conocía la obra de Godwin, tuvo posiciones bastante distanciadas de las de Saint-Simon y podemos encontrar en él ya algunos principios cercanos a las ideas libertarias. Lejos de tener como Saint-Simon una confianza enorme en el sistema industrial, Owen persiguió la realización de pequeñas comunas en las que fuera posible una vida integral. Llevó a la práctica una fábrica en la que las condiciones de los obreros mejoraron notablemente, la cual sirvió de modelo para importantes conquistas sociales logradas a lo largo del siglo XIX. Es muy importante en Owen, en la línea de Godwin, su confianza en una educación integral, potenciadora de los aspectos más cooperativos y solidarios de la persona, algo que incorporarán los anarquistas posteriores, y que comenzaría ya en el jardín de infancia, sin distinción entre trabajo manual e intelectual, así como su consideración de que son las circunstancias las que modelan a los seres humanos[25].

Será Fourier, entre los socialistas utópicos, el que ofrecerá elementos más originales y el más próximo a las ideas libertarias. La búsqueda de la libertad será una de las principales obsesiones de Fourier para lo que apostará por la liberación de las pasiones; en una sociedad dividida en clases, tanto los que están arriba como los que permanecen debajo se encuentran frustrados y reprimidos; se trata de una critica radical al desarrollo de la sociedad industrial, algo que le separa definitivamente de Saint-Simon, y que tal vez le confiere actualidad y empuja a cierta revisión. Sus comunidades ideales, los llamados falansterios, buscaban una nueva

24.- Pierre Ansart: *Sociología de Saint-simon*. Ediciones Península, 1971.

25.- Félix Garcia Moriyón, op. cit, pp. 40-41.

organización del trabajo integradora de lo físico con lo intelectual y que combinara lo productivo con el placer; los futuros anarquistas tomarán buena nota de ello. La libre expresión del amor y de la sexualidad es otro de los aspectos libertarios de Fourier, algo objeto de profundas críticas en la moral de su tiempo y que tenemos que aceptar como muy adelantado a su época; un socialismo que vaya más allá de los meros aspectos económicos, como será en gran medida el anarquismo decimonónico, tenía que tener en cuenta todos estos factores liberadores[26].

A pesar de las obvias influencias, los anarquistas realizarán también una crítica primordial a los socialistas utópicos: la sociedad futura no puede diseñarse de antemano; además, añadirán complejidad a los análisis al considerar la necesidad de profundas transformaciones socioeconómicas y políticas, sin el componente de cambio lento y gradual que acompañaba a los utópicos. A pesar de ello, no hicieron desprecio alguno a estos autores, como sí realizaron Marx y Engels, ya que reconocieron sus valores en aspectos educativos y en todo lo que supone una liberación integral del ser humano. No es casualidad que Marx tildará a Proudhon, del que nos ocuparemos con detalle más adelante, también de "socialista utópico", ya que así lo debía observar su rígida visión "científica"; es tal vez el francés el primer autor que señaló el peligro de unir el socialismo a formas autoritarias, lo cual desembocaría en una tiranía sin precedentes[27]. Por lo tanto, justo es recordar también a los "socialistas utópicos" también frente a todos los liberales que han vinculado, de forma necesaria, el socialismo a la gestión estatal y el totalita-

26.- Félix García Moriyón, op. cit., pp. 41-45.

27.- Rudolf Rocker: *La influencia de las ideas absolutistas en el socialismo*. Ediciones Estudios Sociales, 1945.

rismo; algunos rasgos libertarios presentes ya en lo socialistas utópicos lo desmienten y el anarquismo posterior a ellos, claramente ignorado o vilipendiado, lo dejará muy claro en su rico corpus ideológico no doctrinario y en sus prácticas sociales.

El movimiento trascendentalista y el individualismo en Norteamérica

Nos trasladamos, de momento, de Europa a tierras americanas para mencionar corrientes y autores que, si bien difícilmente pueden vincularse al socialismo que estaba germinando en aquel momento en el viejo continente, resultan de gran interés para este ensayo, así como para la tradición libertaria, por su defensa de un soberanía individual que vaya más allá de aspectos meramente económicos. El politólogo e historiador estadounidense Howard Zinn[28], en cierta entrevista, consideraba el llamado movimiento trascendentalista como una forma temprana de anarquismo, aunque ninguno de sus miembros se denominara nunca de esa manera. Otros autores han considerado que los trascendentalistas fueron los primeros que se enfrentaron al mundo tal y como lo concebimos hoy[29]; hay que entender que este movimiento se desarrolla en un momento en el que los Estados Unidos de América se estaban convirtiendo en lo que hoy conocemos como el

28.- No creemos que Zinn necesite presentación, uno de los grandes intelectuales estadounidenses del siglo XX, historiador, profesor de ciencias políticas y activista social; la entrevista mencionada puede leerse en https://kaosenlared.net/entrevista-con-howard-zinn-sobre-el-anarquismo-rebeldes-contra-la-tiran-a/

29.- Así lo afirma Antonio Casado de Rocha en la introducción de Thoreau: *Sobre el deber de la desobediencia civil*; Iralka, 2002, p. IX.

"mundo desarrollado". La corriente trascendentalista, compuesta por pensadores y artistas, se produce en Norteamérica en esa época, la primera mitad del siglo XIX, y tuvo sus principales representantes en William Ellery Channing (1780-1842), Theodore Parker (1810-1860), Henry David Thoreau (1817-1862) y Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Puede considerarse un movimiento impregnado de romanticismo, tanto filosófico y político, como religioso (aunque en un sentido humanista, según el cual el hombre en comunión con la naturaleza ocupa el lugar de la divinidad); nace como oposición al materialismo, frente al que mostraban la superioridad del espíritu, y a la tradición, ya que exigían el origen evidente de las verdades religiosas. No puede considerarse el trascendentalismo tampoco como una mera corriente idealista, ya que se consideraba la razón como una instancia superior al entendimiento y un compendio de cuanto caracteriza al espíritu, desde el saber teórico hasta la creación poética y la voluntad moral[30].

La cuestiones que se plantea la filosofía trascendentalista pasaban, en palabras de Theodore Parker:

> Revisar la experiencia de la humanidad y probar sus enseñanzas por la naturaleza de la humanidad; atestiguar la ética por la conciencia moral, la ciencia por la razón; probar los credos de las Iglesias, las constituciones de los Estados por medio de la constitución del universo; derribar lo falso, facilitar lo necesario y ordenar lo justo[31].

30.- José Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*; Alianza Editorial, 1980; voz "Trascendentalismo".

31.- Reproducido en José Ferrater Mora, op. cit., p. 3319.

Por tanto, uno de los imperativos trascendentalistas es experimentar la realidad por uno mismo cuestionando todo lo que nos viene dado, afirmando la individualidad y la originalidad. Emerson consideraba todo hecho de la naturaleza como un reflejo y un signo de un hecho del espíritu; así, los hechos naturales en esta filosofía son caminos que conducen a realidades trascendentes, que se encuentran en el fondo del alma y también de las propias cosas. Según esta visión, Emerson insistirá constantemente en que cada ser posee su propia ley, lo que le permitirá realizarse plenamente[32]. No resulta extraño que se considere el trascendentalismo como un precedente del anarquismo cuando se consideran los gobiernos un resultado de la mezquindad de los seres humanos; Emerson, en *Politics*, dirá: "Allí donde existan hombres egoístas habrá siempre un gobierno coercitivo"[33]. El amor a la naturaleza también caracteriza la visión trascendentalista, por lo que la corriente religiosa del movimiento puede verse también como un cierto panteísmo; de nuevo Emerson: "hay una confluencia entre el alma humana y todo lo que existe en el mundo".

Thoreau, otro autor que puede considerarse de gran originalidad en el pensamiento norteamericano, tuvo una gran amistad con Emerson, ambos influidos por Godwin, ya que se publicó una edición americana de *Justicia política* en 1796; fue en la revista de Emerson, *The Dial*, donde publicó Thoreau sus primeros trabajos. Resulta admirable el comportamiento de Thoreau, humanista y de gran adelanto respecto a su tiempo, cuando se negó a pagar impuestos en protesta contra la esclavitud y la guerra de su país con México; debido a

32.- Ibídem, voz Emerson, Ralph Waldo, p. 913.

33.- Heleno Saña: *Atlas de pensamiento universal*. Almuzara, 2006, p. 137.

ello, fue encarcelado en 1848 y puede considerarse una de las primeras acciones de desobediencia civil contra la arbitrariedad del Estado. Escribirá un conocido ensayo con ese nombre, *Sobre el deber de la desobediencia civil*, y en él continuará la línea de Emerson cuando escribe que "el mejor gobierno es el que menos gobierna"[34]. Se ha considerado la obra de Thoreau más una actitud vital que una cuestión doctrinaria o de construcción política; la desobediencia civil apelará a unos principios superiores en su afán de lucha contra la injusticia, unos principios reconocibles por la conciencia individual que se elevan por encima de la legalidad política. Desde el punto de vista ético e individual, esta actitud es esencial para la profundización democrática en un sentido quizá negativo, el derecho a la disidencia y a la desobediencia civil, herencia plenamente aceptada por los anarquistas y que hoy debe formar parte de todo movimiento social de carácter transformador.

Thoreau fue un rebelde solitario que, consecuentemente, pasó muchos años viviendo en los bosques donde escribirá otra de sus obras principales: *Walden*. A pesar de esta actitud, Thoreau preconizó siempre la solidaridad y consideró una de sus máximas ideales la de "juntar nuestra vida con la de los otros"[35]. En lo que atañe a la filosofía individualista, más tarde reclamada en cierta medida por la tradición anarquista, con el alemán Max Stirner a la cabeza, pueden buscarse ciertos paralelismos con el pensamiento cultivado en ese momento en EE UU por Thoreau y los trascendentalistas, como es la búsqueda del máximo desarrollo personal, el cambio social a través de la conciencia del individuo, visión fundada en la desconfianza en la organización de masas,

34.- Thoreau, op. cit, p. 2.

35.- Heleno Saña, op. cit., p. 138.

o la crítica radical a los convencionalismos sociales. Investigadores del anarquismo, como George Woodcock, han querido ver en autores como Thoreau, además de un precedente de cierto ecologismo radical, una cierta resistencia al progreso, además de una severa crítica a los males del materialismo.

Desgraciadamente, los autores trascendentalistas fueron testigos de cómo se desarrollaban los EE UU y el mundo cambiaba de una manera que no era la que ellos deseaban: exterminio de los indígenas, explotación de los trabajadores, guerras, agresión contra la naturaleza... Puede considerarse, a menor escala, como un precedente de lo que luego sería la globalización capitalista. No resulta extraño que este grupo, dado este contexto, desarrollara una fuerte crítica a la autoridad y denunciara los males de un materialismo desprendido totalmente de componentes éticos. Otro estudioso del anarquismo como Max Nettlau reconoció a este grupo espiritual trascendentalista de los Estados Unidos como un "pequeño número de intelectuales concienzudos" dedicado a vivir como "hombres libres"[36]; su humanismo y conciencia social, junto a la lucidez que les mostró el mal realizado por la autoridad a lo largo de la historia, les sitúa sin duda como un movimiento integrado por personas excepcionales. Otros autores anarquistas, como Rudolf Rocker y Emma Goldman, también han señalado los rasgos libertarios anarquistas de Emerson, Thoreau y del movimiento trascendentalista. A pesar de los puntos en común, puede diferenciarse a este grupo de los que han sido considerados parte de la tradición individualista del anarquismo norteamericano, de los que nos ocuparemos a continuación, más en la línea de Max Stirner, aunque sirviendo de puente con las ideas sociales del

36.- Max Nettlau, op. cit., p. 43.

movimiento en Europa; es el caso de Josiah Warren (1798-1874-1879), es posible que el primer anarquista en Estados Unidos, o Benjamin Tucker (1854-1939), no obstante, conocedores y reivindicadores en gran medida de la herencia trascendentalista[37].

Josiah Warren fue un hombre al que difícilmente se le puede denominar defensor de una forma de socialismo, por lo que invita igualmente a la confusión en el ensayo que nos ocupa; no obstante, tal vez ayuda a esclarecer sobre la separación entre autores estrictamente liberales y otros más cercanos al anarquismo, si recordamos que participó, junto al socialista "utópico" inglés Robert Owen, en la colonia New Harmony. Warren intentó aplicar en dicho experimento social las teorías de Adam Smith junto a las de Owen, fundando un "almacén de tiempo" en el que el valor de cambio de las mercancías venía determinado por el tiempo empleado en su producción y eran intercambiados en función de esa medida sin distinguir entre valor de uso y valor de cambio. Estas concepciones de Warren se adelantaron a las de Proudhon, y su Banco del Pueblo, y a la plusvalía de Marx. Como hemos apuntado, no se puede encuadrar a Warren dentro de una tradición socialista sin no pocas dificultades, hay quien le califica simplemente de reformador del sistema monetario[38]. En cualquier caso, la teoría social de Warren bebe de Godwin y Owen, según la cual la diversidad presente en la naturaleza debía significar que la vida social se basase en la soberanía individual (y no en la

37.- Paul Avrich: *Voces anarquistas. historia oral del anarquismo en Estados Unidos*. Fundación Anselmo Lorenzo, 2004.

38.- Solomonoff, Godwin, Nettlau, Rocker, Tucker y Read: *El liberalismo de avanzada*; Proyección, 1973; en ese libro, Solomonoff sostiene que Warren, junto a los autores de los que recopila textos son más bien "liberales de avanzada", pero es no obstante una buena introducción a su pensamiento.

soberanía del pueblo, considerada de tendencia uniformadora). La libertad individual es la condición necesaria para la armonía y el progreso, y la sociedad debe garantizar la individuación de los intereses y las necesidades. Para ello, los individuos deben acceder libremente a los recursos naturales y disponer cada uno de ellos de los productos de su trabajo, los cuales se intercambiarán equitativamente (el valor del producto lo determina, como se ha mencionado anteriormente, el tiempo empleado en su elaboración). Tanto Warren, como Tucker, que puede considerarse su continuador y que se convertirá años después en el más importante anarquista individualista norteamericano, fueron unos feroces enemigos del Estado, del monopolio económico y de toda colectividad que anulara la independencia del individuo; sin embargo, aunque se les podría considerar también contrarios a toda forma de socialismo, en realidad fueron enemigos de su vertiente estatista y autoritaria; su apuesta por la reciprocidad y por la actuación del individuo en la sociedad con honestidad y desinterés les hace encuadrarse, sin duda y a pesar de las divergencias con otros autores, en la tradición libertaria[39]. La filosofía de Tucker puede considerarse una síntesis del pensamiento de Warren, Proudhon y Stirner; de estos dos últimos, nos ocuparemos más adelante. Consideraba Tucker a Marx también un continuador en el desarrollo de la teoría del valor; sin embargo, es en la lucha contra todo monopolio económico donde Marx, y su apuesta por la centralización y el socialismo de Estado, se separa de los anarquistas Warren y Proudhon, así como de su defensa de la libertad individual y de la libre asociación.

39.- Rudolf Rocker, *Las corrientes liberales en los Estados Unidos*. Editorial Americalee, 1944; edición online: https://anarkobiblioteka2.files.wordpress.com/2016/08/las_corrientes_liberales_en_los_estados_nidos_-_rudolf_rocker.pdf

Stephen Pearl Andrews (1812-1886) fue otro anarquista individualista que, sin embargo, se ocupó con interés de los ensayos del socialista Fourier. A partir de 1850, conoció a Warren y fue altamente influido por su pensamiento, especialmente por la idea de la soberanía individual, que se esforzó por conciliar con una amplia filosofía social. La libertad solo se logra cuando se asegura a cada individuo los medios para alcanzar una vida satisfactoria, mientras que no hay que igualar sin más a los hombres, sino lograr la igualdad de las condiciones en las que viven; frente a toda coacción estatal es esto lo que logrará una auténtica cohesión social. En cuanto a la economía, Andrews deseaba convertirla también en una extensa filosofía social y ética, que buscara una justa distribución de tal manera que el individuo tuviera derecho al producto íntegro de su trabajo, pero siempre teniendo en cuenta la evolución de la sociedad y el permanente cambio hacia formas y objetivos más amplios y justos. Warren y Andrews no deseaban abolir el salario, sino buscar una remuneración justa al trabajador sin obligación para entregar una parte a otros una parte de su producción. Todo ello, como ya hemos dicho, en el contexto de unas condiciones justar para llevar a cabo la actividad económica por parte de todos. Rudolf Rocker, gran estudioso de la tradición liberal y anarquista en Estados Unidos, observaba a Andrews, férreo defensor de la soberanía individual, como un autor de enorme amplitud filosófica, enemigo de toda norma fija e inmutable y abierto, incluso, a formas socialistas no coercitivas. Cabe destacar a Stephen Pearl Andrews como irreductible abolicionista de la esclavitud, decidido defensor de la liberación de la mujer y contrario a toda inhibición de la vida sexual[40].

40.- Rudolf Rocker, op. cit., pp. 46-52.

Lysander Spooner (1808-1887) es otro de esos libertarios acérrimos defensores de la libertad individual, enemigos de cualquier forma de esclavitud y contrario a todo monopolio económico. Frente a la ley jurídica, que surge del Estado, defendió el derecho consuetudinario y una convivencia social en igualdad de condiciones, sin interferencias ni coacciones externas, que propulsara los mejores valores del ser humano. Es destacable la profunda crítica de Spooner a la democracia representativa, ya que incluso en su forma republicana, en el momento de ser elegido el ejecutivo, se comporta de modo absoluto y escatima al pueblo la posibilidad de crear sus propias leyes sancionando gravemente derechos como el de la desobediencia o el de la revolución. El ideal de sociedad de este autor, crítico con el desarrollo de la industrialización, era el de pequeños propietarios, con el garante del producto íntegro de su trabajo y el contrato libre como regulador de todos los asuntos económicos y sociales; no es Spooner, al igual que otros pensadores individualistas, fácil de conciliar con autores más tendentes a alguna forma de socialista libertario, pero sus preocupaciones sociales y morales bien merecen que tenga un puesto en la historia del anarquismo[41].

En este repaso por la tradición libertaria en Estados Unidos, frente a una mayor influencia de la tradición liberal en los autores que ya hemos tratado, puede decirse que en la segunda mitad del siglo XIX hay una nueva orientación más influida por Europa y, en especial, por Pierre-Joseph Proudhon, del que nos ocuparemos más adelante. William Batchelder Greene (1819-1878) fue tal vez el mayor difusor de las ideas del anarquista francés y no en vano se le puede considerar el fundador del

41.- Rudolf Rocker, op. cit., pp. 53-57.

mutualismo americano. Greene, como el propio Proudhon, consideraba que solo podía combatirse el monopolio económico asegurando al trabajador el libre acceso a las materias primas y los instrumentos de producción gracias al crédito gratuito, en el Banco del Pueblo, y a la posibilidad de cambiar el producto creado por otro de similar valor. La medida para decidir el costo del trabajo no sería el dinero, sino un medio de cambio decidido en el mencionado Banco del Pueblo anulando la capacidad del capital para producir intereses, por lo que resultaría impensable el ingreso lucrativo de los ociosos o de grupos privilegiados. La reforma social para Greene, por lo tanto, pasa por la abolición del monopolio financiero y la creación de un valor de cambio justo para bienes y servicios, que no sería el dinero ni metales preciosos como el oro para que sus propietarios no dicten los precios, que represente el precio del costo del trabajo. El principio de cooperación aparecerá más firme en Greene que en otros libertarios norteamericanos, sin ser ninguno de ellos enemigos del mismo, y considerará incluso que la libertad personal halla su plena realización gracias al vínculo social y a la solidaridad[42]. Su concepción de la solidaridad, como "concierto y estrecha dependencia mutua de todos los miembros del cuerpo social", recuerda también al pensamiento de Bakunin. Como hilo conductor con el pensamiento libertario europeo, del que nos ocuparemos a continuación, vale la pena recordar la escasa difusión del anarquismo individualista americano en Europa, tal vez con la excepción de Inglaterra y Alemania, aunque sin una base permanente. Es el pensamiento de Proudhon el que puede actuar como nexo entre ambos continentes, siendo el Banco del Pueblo tal vez el concepto

42.- Rudolf Rocker, op. cit., p. 58-66.

más admirado por los individualistas estadounidenses, pero que de ninguna manera resume la capacidad como filósofo del francés, que Rocker consideró de los pocos socialistas vinculados a las corrientes liberales de los siglos XVIII y XIX[43].

Todos los individualistas libertarios americanos del siglo XIX, como hemos apuntado, se esforzaron en tratar de solventar los problemas sociales creando comunidades, cooperativas, sistemas económicos alternativos o bancos mutualistas; del mismo modo, indagaron en la autonomía y la acción directa, algo fundamental como alternativa a la creación del Estado, y fueron muy conscientes de la necesidad de la abolición de la esclavitud y de la liberación femenina. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX otros autores norteamericanos, como David Friedman, Murray Rothbard o Robert Nozick reclamarán para sí el término libertarios, sin que podamos encuadrarlos de ningún modo, a pesar de algunos discursos, en la tradición anarquista; tal y como afirmó Colin Ward, frente a la tradición en los Estados Unidos de América, desde figuras como Thoreau hasta Paul Goodman, pasando por Emma Goldman, de los que nos ocuparemos más adelante, todos estos autoproclamados "libertarios" son académicos, y no activistas sociales, esforzándose en sentar las bases teóricas para un capitalismo libre de barreras estatales[44].

Max Stirner, el radicalismo individual

No puede sorprender en absoluto la existencia de una tradición explícitamente individualista dentro de las ideas anarquistas, concretada en el alemán Max Stirner

43.- Rudolf Rocker, op. cit., p. 81.

44.- Colin Ward, op.cit., pp- 110-114.

(1806-1856) o en los anteriormente mencionados pensadores americanos del siglo XIX, cuya filosofía puede resumirse en que, protegiendo la autonomía individual y buscando la asociación con los demás en aras de los intereses comunes, se aseguraba así el bien colectivo; la diferencia con autores liberales, que propugnaban el libre mercado y el capitalismo, es que los libertarios favorecían más bien el llamado mutualismo, que primaba la cooperación frente a la competencia. Stirner, pseudónimo de Johann Kaspar Schmidt, sería asiduo de la llamada izquierda hegeliana, a la que también pertenecieron Marx, Engels y el propio Bakunin, que acabaría escindiéndose en diversas tendencias; resulta curioso que germinara una voz crítica y radical en lo individualista, como la de Stirner, en una nación donde el nacionalismo cobraba cada vez más fuerza y en un contexto filosófico de admiración a un pensador partidario del Estado omnipotente como Hegel. Stirner pertenece a una corriente que se esforzó en la revolución de las conciencias mediante una crítica pura de carácter ateo, carente de reglas y absolutamente negativa. Hablamos de un autor que nunca se consideró anarquista, pero especialmente su obra *El único y su propiedad*[45] acabaría ejerciendo una notable influencia en las ideas libertarias y, a día de hoy y a pesar de las controversias, los anarquistas la siguen editando. Stirner considera que, para cada ser humano, el único universo con sentido es el propio, constantemente acosado por ideas y entidades que le son extrañas. Se trata de la la voluntad individual contra toda causa general y contra toda abstracción, arremetiendo en primer lugar contra la religión y el Estado, pero también contra todo obstáculo que suponga una merma en el desarrollo de la personalidad

45.- Max Stirner: *El único y su propiedad*. Editorial Reconstruir, 2007.

del único. Frente a las críticas, no es Stirner un pensador antisocial y solipsista, ya que apuesta por la afectividad, la sensualidad natural y por la unión libre de esos individuos considerados únicos y reales. Si alguien tiene la tentación de identificar el pensamiento de Stirner con el liberalismo, varias páginas de *El único y su propiedad* las dedica a derrumbar sus premisas, un feroz mazazo contra todo lo instituido. El concepto de propiedad en Stirner alude a la que ejerce el único sobre sí mismo, nada que ver con el derecho a la propiedad privada esgrimido por los liberales, que convierten en sagrado y, por tanto, es objeto de todas las críticas para el alemán. Stirner, opuesto a todo ideal que sacrifique al individuo, rechaza la propia concepción de derecho en ese sentido. Es algo difícil de digerir para los liberales, a pesar de que esgriman una y otra vez la defensa de la libertad y del individualismo, concepciones convertidas en abstractas en la sociedad que preconizan.

Todos los pensadores anarquistas, incluso alguno que parecerá estar en las antípodas, como es el caso de Kropotkin, tendrán algo en común con Stirner: la confianza en la evolución, la búsqueda de la satisfacción, de la felicidad, de una vida plena. Es verdad que los padres del anarquismo, creadores de poderosas filosofías sociales, no están a priori en la línea de Stirner, aunque es cierto que las ideas libertarias siempre han colocado al individuo como valor supremo. Para Bakunin, sobre el que nos extenderemos más adelante, la sociedad es previa al individuo y la libertad de uno mismo solo se confirma con la libertad del resto de individuos; para Stirner, solo el individuo plenamente consciente de su particularidad puede generar una asociación entre iguales. No solo no son visiones antagónicas, sino que pueden observarse como complementarias, una tensión perma-

nente por parte del individuo para reivindicar su faceta más creativa frente a las convenciones y la hipocresía social. Los anarquistas seguidores de Stirner, además, han señalado que este autor se adelanta a la llamada "ley de hierro de las oligarquías", definida posteriormente por Robert Michels, según la cual toda institución humana tiende a generar organismos represivos y, precisamente, es necesario combatirlas desde la libertad individual[46]. Hubo otra gran voz en Alemania que puso en cuestión la filosofía hegeliana, partidaria de fuerzas superiores abstractas que relegaban al ser humano a un papel secundario, y esa fue la de Ludwig Feuerbach (1804-1872); este autor señaló que todos los dioses habían sido creaciones producto de la fantasía del ser humana, de lo que era posible concluir que igualmente lo habían sido las instituciones sociales y políticas, por lo que ninguna de ellas era sagrada y el ser humano podía muy bien deshacerse de ellas. No era Feuerbach un autor anarquista, pero la filosofía de Bakunin le deberá mucho a su pensamiento. Hubo otras expresiones libertarias en Alemania, pero el desarrollo nacionalista en el siglo XIX acabó por sofocarlas.

Pierre-Joseph Proudhon, el comienzo del anarquismo moderno

El socialismo libertario o anarquista, que en aquella primera mitad del siglo XIX irá tomando forma, hallará en Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) un formidable primer forjador. Décadas después de que las aspiraciones liberales de la Revolución francesa se truncaran, el pensamiento de Proudhon pondrá en cuestión a toda

46.- Colin Ward, op.cit., p. 104.

forma de autoridad, tanto la del Estado vigente, como la de la corriente autoritaria dentro del socialismo aspirante a conquistarlo. Encontramos ya en el autor de *¿Qué es la propiedad?* una de las señas de identidad de las ideas anarquistas: una critica feroz a cualquier tendencia absolutista y a todo sistema cerrado, una negación de todo dogmatismo y sectarismo, así como una confianza en la pluralidad social. La filosofía proudhoniana se basa en el equilibrio de fuerzas antagónicas, presentes siempre en esa complejidad social de manera insoluble, y a pesar de su confianza en el estudio histórico y en la ciencia empírica, considera que "la fecundidad de lo imprevisto supera con mucho la prudencia del estadista y, cuanto más se legisla, más litigios surgen"[47]. Justo es aclarar antes de indagar en su pensamiento que Proudhon, en lo que concierne a la mujer y la familia, y de manera tristemente paradójica, fue un hombre conservador; por supuesto, no es algo que ningún anarquista posterior haya seguido, la relegación de la condición femenina al ámbito doméstico, pero apuntada queda esta faceta desconcertante del pensamiento proudhoniano. En cualquier caso, el pensador francés hacía gala no pocas veces de cierta contradicción en su visión de la mujer, tal vez en parte consecuencia de circunstancias personales, con una moral tradicional que apuntala el patriarcado, pero también producto de la reiteración en sus antinomias. Desgraciadamente, es una pena que las grandes mujeres, que ulteriormente, también a un nivel intelectual, se forjarán en los movimientos libertarios, no fueran contemporáneas de Proudhon para ponerle en su sitio en este aspecto. Los pensadores inmediatamente posteriores, junto al incipiente movimiento,

47.- Pierre-Joseph Proudhon: *El principio federativo*. Sarpe, 1985.

como no podía ser de otra manera, serán ya partidarios de la completa emancipación de la mujer y de la igualdad social con el hombre, algo que quedará totalmente incorporado a las ideas libertarias.

> Escuche, maestro Proudhon, no hable de la mujer o, antes de hablar, estúdiela; vaya a la escuela. No se considere anarquista, o séalo hasta el final. Háblenos, si quiere, de lo conocido y lo desconocido, de Dios que es el mal, de la Propiedad que es el robo. Pero cuando hable del hombre, no haga de él una divinidad autocrática, porque yo le responderé: ¡el hombre es el mal! No le atribuya un capital de inteligencia que no le pertenece por derecho de conquista, por el comercio del amor, riqueza usurera que le viene por entero de la mujer, que es el producto de su dueño; no lo engalane con los despojos de otro, porque entonces yo le responderé: ¡La propiedad es un robo! [...][48]

Uno de los pilares del anarquismo de Proudhon se asienta en el mutualismo, basado en sus experiencias directas con la clase trabajadora con el objetivo de adelantar un futuro de bienestar y justicia social; puede considerarse como la primera escuela económica anarquista, y así se reflejará en los seguidores del francés en la Primera Internacional; según esta teoría, el Estado será sustituido por la organización de individuos según acuerdos voluntarios sobre una base de igualdad y reciprocidad. Un factor primordial en el mutualismo es la solidaridad, algo que le separa del individualismo meramente egoísta, que busca la satisfacción personal;

48.- Extracto de una carta de Joseph Déjacque a Proudhon, pubicada en *Les libertaires* en mayo de 1857; reproducida en *Tierra y libertad*, marzo de 2004.

el federalismo, de aspiraciones universales, es otro de los pilares sobre los que se asienta el pensamiento proudhoniano. Según el mutualismo, la sociedad sería un sistema de equilibrio entre fuerzas libres, garantizado por la obtención de derechos y el cumplimiento de deberes (servicio por servicio, producto por producto, préstamo por préstamo...); el socialismo de Proudhon, en lugar de basarse en la unidad y en la síntesis (algo que él identificaba con el centralismo comunista), lo hace en una pluralidad basada en el equilibrio, la cooperación, el intercambio y la independencia de las partes. Frente a la pregunta que da título a una de sus obras, es conocida la respuesta de "la propiedad es el robo", pero hay que recordar que también "la propiedad es libertad" sin observar contradicción alguna; en el primer caso se refería a terratenientes y capitalistas, cuyas propiedades estaban originadas en una conquista y explotación mantenidas por el Estado, mientras que la segunda aludía a campesinos y trabajadores, que deben tener derecho a su vivienda, tierras y útiles de trabajo sin acaparar el del resto[49].

El mutualismo proudhoniano se quiso ver rebasado por la consolidación de la Revolución Industrial, la definitiva desaparición del taller, el progresivo aumento de poder de las multinacionales, la propia evolución científica y técnica, y muchos otros factores que no existían en la época del pensador francés. A pesar de ello, el pensamiento de Proudhon reposaba en conceptos que pueden ser muy reivindicables por el anarquismo posterior: su planteamiento económico en la solidaridad y en la equidad, así como su federalismo en una visión plural y universalista. Como ya hemos dicho, su idea mutualista, como la de toda corriente verdaderamente

49.- Colin Ward, op.cit., p. 16.

anarquista, se basaba en que el Estado debía verse substituido por un organización de individuos libres y libremente asociados, que concluirían entre ellos acuerdos voluntarios sobre una base de igualdad y reciprocidad. No todo mutualismo es estrictamente anarquista, pero no puede negarse su importancia en el desarrollo de las ideas anarquistas y se manifiesta de algún modo en la mayor parte de las propuestas libertarias. El sistema de Proudhon se proponía que el hombre no se subordinara al Estado, pero tampoco a la sociedad, y apostaba por un equilibrio de fuerzas libres con iguales derechos y obligaciones en el intercambio de servicios y productos, de ahí que tantas veces trate de etiquetarse al francés como liberal sin mencionarse que siempre quiso acabar con las clases y los privilegios. La idea del mutualismo, basándose en la pluralidad, debería garantizar la unidad social organizándose de abajo arriba; la mutualidad debe ser garante de la división de las propiedades, la participación de la tierra, independencia del trabajo, separación de industrias, especialidad de funciones, responsabilidad individual y colectiva, según se trabaje individualmente o en grupo, de la reducción en lo posible de los gastos generales, y de la eliminación del parasitismo y de la miseria. La aversión de Proudhon al comunismo, en cambio, le hacía verlo como jerarquía, indivisión, centralización, subordinación de voluntades, pérdida de fuerzas, burocracia, falta de productividad, aumento de los gastos y, por lo tanto, aumento del parasitismo y de la miseria. Frente a la unidad comunista tomada como dogma, pluralidad y autonomía de las diversas agrupaciones; su mutualismo puede decirse que es una búsqueda de ese equilibrio tan presente en su obra, que negaba una síntesis superadora que puede conducir a la dominación política o económica. El socialismo de

Proudhon no se basa en la uniformización social, sino en una búsqueda de la unidad en la diversidad respetando la independencia en la cooperación de individualidades o grupos productores, y el único garante es el mutualismo. Por concretar algunas de las visiones prácticas de Proudhon, hay que decir que deseaba que los beneficios del capital, la plusvalía, fuera aminorada progresivamente en beneficio del precio real del trabajo[50].

Resulta de interés, para este ensayo y para la propia historia de la filosofía política, la relación y posterior enfrentamiento entre Proudhon y Marx. Ambos autores se encontraron, por primera vez, en 1844 cuando el alemán tenía 25 años y el francés 35. En ese primer encuentro, Proudhon tiene ya múltiples influencias, como la del socialista utópico Fourier, gran amante de la dialéctica; puede decirse que poseía el autor de *¿Qué es la propiedad?* ya entonces sus propias ideas, su propia concepción de la dialéctica. Partiendo de la lógica de Hegel, al que puede decirse que se opondrá posteriormente, elabora lo que se atreverá a denominar, como un filósofo con personalidad propia, teoría o dialéctica serial; esta visión dialéctica, que observa el pluralismo en la naturaleza y en la sociedad, se extiende al ámbito económico y político, y por supuesto al principio federativo proudhoniano, parte primordial de la propuesta política y filosófica ácrata. Como ya hemos apuntado, Proudhon apuesta por un equilibrio de fuerzas antagónicas, sin que haya ningún principio superior que las sintetice, y se niega a aceptar el "absolutismo" de ningún elemento, insistimos, también en el terreno social. El acercamiento a la verdad se produciría gracias al equilibrio, a una permanente tensión y contradicción. Como es sabido, para Marx, igual que para Hegel, el movi-

50.- Pierre-Joseph Proudhon: *¿Qué es la propiedad?* LaMalatesta, 2018.

miento dialéctico se caracteriza por el enfrentamiento de dos elementos contradictorios (tesis y antítesis) hasta su fusión en una categoría nueva (síntesis). En la propuesta de Proudhon, no existen tres elementos, sino únicamente dos, que se mantienen uno junto a otro de principio a fin; no hay un final sintetizador, sino equilibrio, una especie de antinomia persistente. Numerosos marxistas acusarán a Proudhon de renuncia o impotencia para resolver los antagonismos sociales; nada más lejos de la realidad, el autor francés desconfía de la perfección, pero no renuncia en absoluto al progreso, su dialéctica no es estéril ni inmovilista. Es más, el auténtico progreso (o ascenso) se encontraría en un constante flujo y reflujo. La guerra o polémica sería una de las principales categorías de la razón humana, tanto especulativa como práctica, y de la dinámica social, mientras que la paz se establece en la permanencia del antagonismo, no en la destrucción recíproca, sino en la conciliación ordenadora y en el perfeccionamiento sin fin. Los términos derivados de esta conciliación son justicia, igualdad, equilibrio o armonía y en todos ellos están unidos lo real y lo ideal. Proudhon propone un equilibrio en la diversidad, continuamente inestable, susceptible de ser perfeccionado[51].

En lo social, los elementos que en estado puro serían nocivos, gracias a la unión con su contrario, y a la corrección consecuente, mantienen el movimiento de la vida; el equilibrio recibirá el nombre de justicia. Sin embargo, la justicia no será solo el resultado del equilibrio, sino también el principio que asegura su realización (algo, tal vez oscuro en la obra de Proudhon y que remite de alguna manera a cierto principio tras-

---

51.- Pierre-Joseph Proudhon: *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*. Ediciones Jucar, 1975.

cendente). Donde se aparta también de Hegel y de Marx es en la elaboración de toda una teoría de la libertad, como fuerza de la colectividad soberana, y de la justicia, como ley; se niega a aceptar, en definitiva, un pseudoprogreso que no es más que un proceso determinista y apuesta firmemente por la libertad humana. En el ámbito económico, donde coinciden Marx y Proudhon es en considerar que es únicamente el trabajo lo que crea valor. Sin embargo, en la concepción de la sociedad socialista, encontramos ya la gran divergencia entre anarquistas y marxistas; si Marx parece conformarse con considerar que en una sociedad sin alienación las decisiones colectivas solo pueden ser correctas, Proudhon teme que un poder central destruya la libertad individual y la espontaneidad de los trabajadores. Proudhon insta a la clase obrera a sacudirse toda tutela y a que se conduzcan hacia la autogestión; si en algún momento, Proudhon predica a favor de la cooperación entre clases, su pensamiento evoluciona hacia una mayor confianza en las posibilidades revolucionarias de los trabajadores[52]. A partir de 1852, si hablamos de un concepto marxista como es la lucha de clases, Proudhon adopta ya un camino recto hacia la sociedad autogestionada con una clase obrera emancipada. En el pensamiento anarquista posterior, resultará inadmisible la sociedad de clases; se considerará que si se renuncia a acabar con la división entre clases, solo puede aceptarse la génesis de una nueva clase dominante[53]. No obstante, la complejidad proudhoniana no reduce la revolución a un simple antagonismo entre clases; Proudhon consi-

52.- Pierre-Joseph Proudhon: *La capacidad política de la clase obrera*. Ediciones Jucar, 1978.

53.- Rudolf Rocker: *Anarcosindicalismo. teoría y práctica*. Fundación Estudios Libertarios, 2009, pp. 42-43.

dera que una conciencia superior debe ser el resultado de la fusión entre clases, por lo que conminó no pocas veces a las capas medias a acercarse a la causa de los trabajadores. Bakunin y los anarquistas, en la Primera Internacional, apostarán por la emancipación de los trabajadores realizada por ellos mismos, al mismo tiempo que insistirán en la denuncia de la dominación política, y en la consecuente destrucción del Estado, para posibilitar el libre desarrollo de la vida social. Será una fractura irreconciliable para el movimiento internacionalista, ya que el socialismo solo puede ser libre o, como se verá en la historia posterior, no será.

Mijaíl Bakunin, la pasión destructora y revolucionaria

La obra de Mijaíl Bakunin (1814-1876) es bastante caótica, todo hay que decirlo, comprensible en una agitada y apasionante vida llena de conspiraciones, pero dada la cantidad de falsedades vertidas sobre la figura del anarquista ruso, es muy grato disfrutar de ella desprendido de prejuicios (positivos o negativos). Bakunin conoció muy bien el pensamiento de su época, pasando de Kant a Fichte, de ahí a Hegel, y relacionándose con personalidades relevantes del momento. Su pensamiento ético y filosófico atravesó por varias etapas, que pueden reducirse a tres según algunos autores, pasando de un idealismo metafísico a un idealismo dialéctico para desembocar en la que puede considerarse el culmen de su pensamiento: la materialista[54]. Bakunin consideraba el desarrollo gradual del mundo material perfectamente concebible por la experiencia del hombre gracias a la

54.- Ángel J. Cappelletti: "La evolución del pensamiento ético y filosófico de Bakunin", en *Polémica* núm.7 (abril, 1983).

lógica y la mente; en su opinión, consistía en un movimiento natural desde lo simple a lo compuesto, desde lo inferior a lo superior. Para nuestro autor, la base del conocimiento y de la condición necesaria para el entendimiento entre los hombres solo podía estar en la experiencia y en la observación, en la especulación científica más sublime y complicada que se inicia en la verdad más simple y admitida. Los metafísicos seguirían un camino muy diferente, no admitirían que el pensamiento y la ciencia sean manifestaciones de la vida natural y social y se empecinarían en levantar un ideal conforme a su propio pensamiento y a su imperfecta concepción de la ciencia. Por metafísicos, Bakunin entendía a los hegelianos, a los positivistas y a todos los que habían convertido a la ciencia en una diosa; en general, a aquellos que habían levantando un ideal de organización social en el que querían encasillar a toda costa a las generaciones futuras. Tal y como Bakunin entendía el materialismo, este posibilitaba la igualdad económica y la justicia social y constituía la más alta expresión idealista, de libertad y de fraternidad, de las masas oprimidas. El pensador ruso sostenía que al partir del materialismo, de la totalidad del mundo real, se llega lógicamente a la verdadera idealización, a lo que consideraba la humanización o completa emancipación de la sociedad[55].

Para Bakunin, la naturaleza es la suma de todas las cosas que tienen existencia real. No obstante, aclara ante tan aséptica definición, que lo que caracteriza a la naturaleza es la existencia de vida, la transformación y el movimiento, por lo que podemos mejorar la cuestión del siguiente modo: la naturaleza es la suma de las transformaciones efectivas de las cosas que

55.- Mijaíl A. Bakunin: *Escritos de filosofía política (I y II)*. Altaya, 1994.

existen y que se producirán incesantemente dentro de su seno. Todas las cosas existentes en el mundo. al margen de su naturaleza. cantidad o calidad. realizan de forma necesaria, unas sobre otras, consciente o inconscientemente, directa o indirectamente, una acción y reacción constante. Bakunin denominaba a la combinación de esta infinidad de acciones y reacciones de diversos modos: vida, solidaridad, causalidad universal, naturaleza... Así, tal como lo quería ver el anarquista ruso, esa naturaleza o solidaridad universal se impone a nuestra mente como una necesidad racional. La solidaridad universal no adquiere el carácter de una primera causa absoluta, más bien al contrario, se trata de la acción espontánea de causas particulares, cuya totalidad podemos denominar causalidad universal. Es una constante creación, desde el punto de vista de la partes, y desde el punto de vista del todo, con la constante transformación de todas las cosas existentes. Si la causalidad universal ha dado lugar a los mundos, con su estructura mecánica, física. geológica y geográfica, del mismo modo ha producido a la humanidad y las sociedades, con todos sus desarrollos pasados, presentes y futuros. Cada parte en la naturaleza posee sus propias leyes, con sus peculiares transformaciones y acciones, las cuales a su vez están sujetas a cambios bajo la influencia de nuevos condiciones y determinantes. Es lo que Bakunin llamaba el "método legislativo" en la naturaleza, la constante repetición de los mismos hechos a través de la acción de las mismas cosas, un orden en la infinita diversidad de hechos y fenómenos[56] .

Como buen materialista, Bakunin reconoce la materia como el único ser real y universal, base de todas

---

56.- Mijaíl A. Bakunin, op. cit. (I), pp. 35-45.

las cosas existentes; las leyes generales serían inmanentes a esa materia. Incluso, la voluntad, el sentimiento y la inteligencia del hombre (lo que podemos llamar el "mundo ideal"), también estarían sujetas a estas leyes, ya que también son funciones materiales. Se presupone la existencia de leyes generales, al igual que de leyes particulares (dentro de las cuales estaría el desarrollo ideal y social del ser humano), pero Bakunin advierte que no existen departamentos estancos en la ciencia, todo está estrechamente relacionado en la naturaleza. Del mismo modo, no hay que observar un carácter absoluto en lo que denominamos leyes naturales, debido precisamente a que los fenómenos se reproducen constantemente y a la gran variedad de hechos concurrentes. A pesar de sus evidentes limitaciones, el hombre debe lanzarse a conocer, sin caer en abstracción religiosa alguna, para tratar de comprender la naturaleza y otorgar sentido a la vida. De esta manera, se niega así toda fatalidad y emprendemos el camino de la conquista de la libertad[57].

Concluyendo, desde el punto de vista filosófico, el pensamiento bakuniano se funda en un completo materialismo (que él llamó "el verdadero idealismo", afirmación de la realidad en el mundo terreno), en el ateísmo (o antiteísmo: para afirmar la libertad terrenal del hombre es necesario desterrar la mística leyenda del libre albedrío metafísico, que acaba negando la auténtica libertad, social y política, del hombre) y en la unión de los mundos físico y social. Consideraba que la libertad de la voluntad existe, aunque considerándola relativa y cualificada en última instancia y no incondicional, y definió la libertad como "el dominio sobre las cosas exteriores, basado en la observación

57.- Sam Dolgoff: *La anarquía según bakunin*. Tusquets, 1983.

respetuosa de las leyes de la naturaleza". En cuestiones éticas, para Bakunin la "moralidad anarquista" es la "moralidad verdaderamente humana": gracias a la ciencia, el materialismo y el socialismo, es posible conquistar un moralidad elevada. Consideró que el concepto de divinidad expropiaba la vida real y los más altos valores humanos (justicia, amor, razón...) en nombre de la nada convirtiéndolos en insondables para los hombres. Por otra parte, el Estado moderno, no muy diferente del Estado teológico, se legitima en un supuesto contrato libre y se arroga la capacidad de distinguir entre el bien y el mal, la moral se reduce finalmente a "razón de Estado". La diferencia entre Estados no es en el fondo más que un cambio de religión y el nuevo Estado laico pregonará la fe del "patriotismo". Bakunin reconocía los méritos del liberalismo en la evolución del pensamiento (al restarle atributos al Estado), aunque recordaba que finalmente requería de la protección estatal para preservar los privilegios de la burguesía. Pero la crítica a los liberales no es solo esta, también negó el anarquista ruso el contractualismo y la existencia ontológica del individuo previa a la de la sociedad: para él, la libertad humana es una creación histórica y social, el hombre solo puede ser auténticamente libre en sociedad mediante la reflexión y el reconocimiento en los demás (solo la igualdad y cooperación hacen verdaderamente libre al hombre).

En el ámbito económico, Bakunin renunciaba al comunismo por anular la libertad individual, ya que lo identificaba, seguramente y de manera exclusiva, con los socialistas partidarios de la vía estatal seguidores de Marx; proponía el derecho del productor a la propiedad de los bienes de consumo, un garante de la libertad individual. El programa del ruso, que se denominó

colectivismo, se basaba en la propiedad colectiva de la tierras, fábricas y talleres, por parte de los miembros de cada grupo productor, en la autogestión de cada grupo y en la federación de los mismos entre sí para coordinar metas e intercambios. Uno de los factores primordiales para el anarquismo colectivista, como no puede ser de otra manera, es la abolición del Estado; se reclama la libertad completa, para individuos y organizaciones, sin poder alguno, ya que es el único fundamento y el único principio creativo de cualquier organización, política o económica. Se rechaza el Estado y, consecuentemente, también que sea la vía para cualquier forma de comunismo o socialismo. Por lo tanto, el Estado se disolverá en una sociedad libremente organizada según los principios de la justicia. La justicia es para Bakunin sinónimo de socialismo; no es una justicia dentro de los códigos y del derecho romano, basados en gran medida en el uso de la violencia y de la fuerza, sino basada exclusivamente en la conciencia de cada ser humano. La justicia se identifica con el socialismo, al igual que con la libertad y la equidad, dos conceptos que permanecerán ya unidos en el anarquismo. La libertad debe ir de la mano de la igualdad, ya que sin esta no hay tampoco verdadera justicia, dignidad, moralidad ni bienestar para las personas. La sociedad, como se ha dicho, se organizará sin poder alguno (Estado), de tal forma que sea imposible la explotación; cada mujer y cada hombre encontrará al entrar en la sociedad los medios materiales y morales para desarrollar toda su humanidad. Cada miembro de la sociedad disfrutará de la riqueza social, ya que es fruto en realidad del trabajo colectivo, en función de su contribución directa a la creación de esa riqueza[58].

58.- B. Cano Ruiz: *El pensamiento de Miguel Bakunin*. Editores Mexicanos Unidos, 1978.

Un segundo momento en el enfrentamiento entre dos concepciones finalmente antagónicas, la libertaria y la marxista, será el que se produce entre Bakunin y el propio Marx, que llevará finalmente al fraccionamiento irreconciliable dentro de la Primera Internacional. La política de Marx confiaba en hacer la revolución desde arriba, desde el Estado se lograría la liberación según este punto de vista; muy al contrario, Bakunin sostenía que la verdadera emancipación solo podía realizarse «desde abajo», a través del individuo. La ruptura final en el seno de la Internacional no puede verse, de manera simplista, como el enfrentamiento entre dos teorías revolucionarias diferentes; con seguridad, hay que ir más allá y apreciar dos visiones sobre el ser humano abiertamente contrarias: una, la de Marx, observaba a la humanidad (tal vez, deberíamos decir «la masa») desde el punto de vista del estadista y del administrador (orden, método y autoridad), mientras que Bakunin contempla al individuo concreto y su máxima preocupación es la ética. La concepción anarquista considera que los medios deben adecuarse a las finalidades, un punto fundamental donde hay que situar las grandes divergencias con Marx y sus seguidores. Por lo tanto, la gran disputa que nos ocupa no se sitúa solo en la diferencia de teorías, una de las cuales se lanzaría a toda clase de medios para lograr la victoria; la excesiva abstracción en las ideas y la adopción de cualquier clase de método hace olvidar quién debe ser el punto de partida y la finalidad de toda acción revolucionaria: el individuo concreto.

La Internacional

La Asociación Internacional de Trabajadores, al filo del tercer tercio del siglo XIX, supuso una reactivación de

un socialismo constructivo y militante; los seguidores de Proudhon tuvieron un papel decisivo en su fundación y, junto a los partidarios de Bakunin, entrarán pronto en confrontación con los socialistas partidarios de la conquista del poder. La Internacional fue un intento, en los países latinos, junto a la colaboración de obreros franceses e ingleses, de unir a los trabajadores para buscar su definitiva emancipación; la esclavitud de la clase obrera se fundamentaba en la dependencia económica de los dueños de los medios de producción. La estructura organizativa de esa gran alianza obrera se asentaba en los principios del federalismo, lo que garantizaba a cada grupo particular trabajar según sus propias convicciones y las circunstancias concretas de cada país. El objetivo primero era acercar a los obreros de todos los lugares del mundo, haciéndoles comprender que las causas de su esclavitud eran las mismas en todas partes, buscando la solidaridad por encima de las fronteras y sin que hubiera un sistema social definido; los principios del movimiento iban surgiendo de su propio seno en base a su lenta evolución y a sus luchas cotidianas[59].

La Internacional llegó a convertirse en la gran maestra del movimiento obrero llegando a poner en jaque al mundo capitalista. A pesar de ello, los dos primeros congresos, en 1866 en Ginebra y en Lausana al año siguiente, se caracterizaron más bien por la moderación; no obstante, las huelgas constantes en países como Francia, Bélgica o Suiza contribuyeron al impulso de la Internacional y a intensificar el pensamiento de los trabajadores. Así, en 1868, el congreso de Bruselas estuvo marcado por un espíritu fortalecido de carácter innovador con unos obreros con cada vez mayor consciencia y seguridad respecto a sus objetivos;

59.- Miklós Molnár: *El declive de la Primera Internacional*. Edicusa, 1973.

la tendencia anarquista, predominante en los países latinos, iba tomando cada vez mayor protagonismo. El congreso de Basilea de 1869 supuso ya el cénit de la evolución ideológica de la Internacional; en él, se ratificaron resoluciones previas sobre la propiedad de los medios de producción y se vislumbró ya la importancia que tenía para la clase trabajadores la organización en sindicatos. Hay que recordar que en las escuelas estatales del socialismo no se concedía gran importancia a los sindicatos primando, como es obvio, la conquista del poder político. Se trataba, la libertaria que apostaba por el sindicalismo, de una nueva idea según la cual el futuro sistema socialista debería ir acompañado de una nueva forma política de organización social; en el congreso de Basilea empezó ya a germinar esta nueva visión anarquista, según la cual no había que imitar los modos de la sociedad burguesa, organizando un partido político para gobernar, sino que había que combatir el monopolio del poder junto al monopolio de la propiedad[60].

Esta visión socialista y libertaria de la Internacional negaba cualquier forma de Estado, y mucho menos una dictadura, y buscaba un socialismo constructivo en base a un sistema de consejos de obreros; este nuevo sistema debía llevarse a la práctica por medio de diversas ramas industriales y de la zonas agrarias de producción. Era el comienzo de una escisión radical en la Internacional, ya que las secciones libertarias no concebían la igualdad económica sin la igualdad política y social. De esta manera de ver las cosas surgió también la Cámara del trabajo, sugerencia de los internacionalistas belgas, opuesta al Parlamento burgués; sería una manera de representar al proletariado organizado de cada acti-

60.- Rudolf Rocker: *Anarcosindicalismo. Teoría y práctica*. Fundación Estudios Libertarios, 2009, pp. 91-95.

vidad económica o industrial ocupándose de todos los problemas económicos y sociales, y buscando la preparación intelectual de la clase obrera para ocuparse de los medios de producción. Estas ideas fueron difundidas en las secciones de la Internacional de diversos países, siendo en España donde mejor fueron asentadas; con el desarrollo de los partidos políticos, en el futuro serán notablemente ignoradas[61].

Mientras la Internacional se encontraba en la clandestinidad en Francia, se produjo el episodio de la Comuna de París de 1871, donde el movimiento obrero se hizo con el control de la ciudad tras la victoria prusiana sobre Napoleon III; atribuye Nettlau la Comuna, a la que no resta algunos aspectos autoritarios, a factores diversos, entre los que se encontraba la influencia de las ideas liberales y libertarias, pero también al añejo antagonismo entre las ciudades y los Estados. Para Rudolf Rocker, la insurrección de la Comuna de París dio un impulso vigoroso al federalismo y a la idea de la autonomía local, lo cual supuso un punto de partida para un movimiento de oposición al principio central y unitario del Estado[62]. La participación de mujeres en la Comuna fue numerosa y una de las defensoras más enérgicas de aquella experiencia fue Louise Michel (1830-1905), pedagoga y escritora, figura fundamental en la genealogía feminista y anarquista, que tuvo una vida tumultuosa volcada en la lucha social. Como resultado de sus vivencias, Michel escribirá *La Comuna de París*, donde reivindicará el papel de la mujer en la actividad revolucionaria, ya que a diferencia del hombre todavía no había sido corrompida por el ejercicio del poder; puede vislumbrarse con esa reflexión su filiación al anar-

61.- Abel Paz: *Los internacionales en la región española. 1868-1872*. EA, 1992.

62.- Rudolf Rocker: *Nacionalismo y cultura*; Reconstruir, 1948, p. 213.

quismo. Tras su papel protagonista en las barricadas de París, Michel entrará definitivamente en la historia, será enviada al exilio y abrazará las ideas libertarias hasta el fin de sus días[63].

Respecto a la Internacional, su fragmentación se irá fraguando con la Conferencia de Londres de 1871, en la que Marx y Engels hicieron valer su influencia para provocar que las diversas federaciones nacionales participaran en la acción parlamentaria. Como es lógico, eso supuso la oposición de los elementos libertarios de la Internacional; a pesar de la circular de Sonvillier, que hizo pública la Federación jurasiana, en protesta por los manejos iniciados en Londres, el Congreso de La Haya de 1872 supuso la culminación de la política parlamentaria y provocó la escisión en la Internacional, dramática para el movimiento obrero. Después del Congreso de La Haya, los delegados de las federaciones más importantes y enérgicas de la Internacional, como las de España, Italia y el Jura, se reunieron en el Congreso Antiautoritario de Saint-Imier donde negaron las resoluciones del congreso anterior; era una división irreconciliable para la corriente socialista entre los partidarios de la acción directa, de la destrucción de todo poder político, y los que abogaban por la política parlamentaria. Las discusiones, incluso entre las filas de los primeros, no fueron pocas; en ocasiones, se quiso identificar el anarquismo con un mero individualismo, más propio de la sociedad que se quería combatir, oponiéndolo a un socialismo identificado con el colectivismo[64]; obviamente, para especial interés del ensayo que nos ocupa, las ideas libertarias van mucho más allá de los dos

63.- Louis Michel: *La comuna de París*. LaMalatesta Editorial. Madrid, 2014.

64.- George Woodcock: *El anarquismo. historia de las ideas y movimientos libertarios*. Ariel, 1979, p. 230.

polos. Otros factores, como la guerra francoprusiana y la derrota de la Comuna de París, contribuyeron también a echar tierra sobre la idea de un sistema de consejos obreros; las secciones de la Internacional en Francia, España o Italia, mientras que en Alemania no existía una tradición revolucionaria en el movimiento obrero, llevaron una vida subterránea frente al fortalecimiento de la reacción. La fractura definitiva en el movimiento socialista, entre autoritarios y antiautoritarios, se produjo en un convulso Congreso en Londres de la Segunda Internacional, en 1896, donde los anarquistas serán expulsados; no obstante, el espíritu libertario se mantuvo en cierta medida al defender la pluralidad y los derechos de las minorías, ganándose la simpatías de los socialistas de mentalidad más liberal y dejando en evidencia a los autoritarios. En la última década del siglo, la fractura en el socialismo junto a la hostilidad de los gobiernos hacia los anarquistas empujaron a estos a la organización clandestina y a las acciones espectaculares; los grandes movimientos obreros fueron dejados a un lado en favor de la acción directa y los grupos secretos. No fue hasta que despertó el sindicalismo revolucionario en Francia a finales de siglo, que fueron rescatadas del olvido las ideas constructivas de la Primera Internacional para revitalizar el movimiento obrero y socialista. Y no será hasta 1907, en un Congreso en Ámsterdam, cuando los anarquistas empezarán a plantearse la construcción de su propia Internacional.

Piotr Kropotkin, el gran teórico

La vida de otro de los padres del anarquismo moderno, el también ruso Piotr Kropotkin (1842-1921), al igual

que la de Bakunin, fue agitada y aventurera: perteneciente a una familia noble rusa, oficial del ejército, estudiante revolucionario, escritor sin recursos, explorador en tierras desconocidas, secretario de sociedades científicas, revolucionario perseguido... Este gran pensador y científico se esforzó por revestir a las ideas libertarias con una características, eminentemente, fundadas en los mejores valores humanos. *El apoyo mutuo* es una de las obras más representativas de Kropotkin, ya que representa las múltiples facetas del anarquista ruso como científico, historiador, filósofo y teórico sociopolítico. En este monumental ensayo, se encuentra una peculiar interpretación del evolucionismo darwinista, el cual considera la última palabra de la ciencia moderna, realizada a través de todas las ramas del saber humano; es posible que dicha tesis fuese el fundamento de toda la filosofía social y política de Kropotkin, así como de su interpretación de la realidad moderna[65].

Frente a las tesis de Darwin, Kropotkin muestra una alternativa social y biológica, y presenta mecanismos de evitación de la competencia, la cooperación como factor primordial del proceso de evolución, diferentes maneras de producirse la adaptación y un papel activo del sujeto (frente al pasivo del darwinismo). Kropotkin no era un geógrafo de salón ni un mero teórico, su apuesta por la cooperación en la naturaleza deriva de una rica experiencia de campo y se sustenta en toda una corriente de pensamiento sobre la sociabilidad del comportamiento animal, tal vez ignorada por el darwinismo. La sociabilidad es un mecanismo clave en la evolución y son aquellas especies con un mayor desarrollo al respecto las

65.- Ángel J. Cappelletti: *El pensamiento de Kropotkin. ciencia, etíca y anarquía*. Zero Zyx, 1978.

que tienen más oportunidades de sobrevivir. Como es sabido, Kropotkin no negó la importancia de la competencia, pero no la considera una regla fija en el mundo animal ni en la sociedad humana. Si Darwin se basa en parte en las tesis de Malthus, Kropotkin niega a ambos al considerar que los animales viven, en la mayor parte de los casos, en un estado de subpoblación, en un nivel inferior a la explotación máxima del medio, por lo que no se produce el requisito básico para la lucha por la existencia y todo lo derivado de ella; son obstáculos de orden natural, como las catástrofes físicas o climáticas, las que provocan importantes mortandades por encima de las que puede producir la competencia. Kropotkin observa que cada especie busca continuamente ampliar su territorio y, así, las condiciones físicas se transforman continuamente en cada región dada; la nueva variedad de animales se formaría mayoritariamente, no por desarrollar nuevas armas para arrebatar el alimento a sus congéneres, sino por la adopción de nuevas costumbres, por el desplazamiento a nuevos hogares y por la adaptación a nuevos alimentos. En definitiva, el animal posee una gran posibilidad de adaptación frente a un medio multiforme, el cual se transforma continuamente, por lo que podría decirse que es capaz de elegir su medio. Desde este punto de vista, cada vez se produce menos competencia, ya que resulta nociva y existen siempre mecanismos para evitarla[66]. En antropología, cada vez más autores se distancian de la noción de progreso darwinista y observan que la cooperación y la solidaridad son elementos de cohesión en ciertas sociedades primitivas. Con su, desgraciadamente inacabada, obra *Ética*, Kropotkin se propuso escribir un monumental trabajo de carácter humanista; así, realiza un

66.- Piotr Kropotkin: *El apoyo mutuo*. Ediciones Madre Tierra, 1989.

extenso análisis de todos los sistemas éticos del pasado, estudia el nacimiento de la moral en el mundo animal, que denomina como ya es sabido "apoyo mutuo", y su ampliación al mundo del hombre primitivo; del mismo modo, analiza el desarrollo de la idea de justicia entre los pensadores de la Antigüedad, y el desarrollo último, en el cristianismo y en el pensamiento posterior, de la concepción del sacrificio personal de dar más de lo que la justicia demanda.

En el terreno político, Kropotkin considera el anarquismo algo muy diferente al utopismo, ya que los libertarios nunca se han apoyado en conceptos que consideran metafísicos (como los "derechos naturales" o las "obligaciones del Estado") para llevar a cabo las mejores condiciones para la felicidad humana. Es por eso que, indagando en la historia y en la evolución de la sociedad, los anarquistas tuvieron en cuenta dos fuertes tendencias: aquella que dirige sus esfuerzos a la producción comunal, de tal manera que acaban siendo indistinguibles el esfuerzo individual y el colectivo, y la tendencia a la máxima libertad individual, la cual acabará beneficiando también al conjunto de la sociedad. Kropotkin considera que el ideal anarquista es más una cuestión de debate científico que de fe, ya que puede considerarse una sociedad de este tipo como una nueva fase en la evolución[67]. Se puede ser muy crítico con esta visión, muy propia de su tiempo con la gran confianza en el progreso y en el conocimiento como garante del mismo, pero hay que recordar el pensamiento posterior de otros autores libertarios, como Rudolf Rocker, el cual tiene en cuenta otros factores en la evolución social, como es el

---

67.- Piotr Kropotkin: *La ciencia moderna y la anarquía*. LaMalatesta / Tierra de Fuego / Eleuterio, 2015.

caso de la voluntad y anhelos de los hombres, estimulados adecuadamente. En cualquier caso, Kropotkin no es un rígido materialista histórico, que es donde se colocan las mayores críticas.

De hecho, y a pesar de su optimismo hacia la expansión del socialismo, Kropotkin denuncia tempranamente la vía autoritaria para llevarlo a cabo. El deseo es una forma de organización social que garantice la libertad económica sin que el individuo se subordine al Estado. Ya en su momento se señala el gobierno representativo de la democracia como un sistema enfrentado a las formas autocráticas anteriores, pero que no garantiza una organización política libre. Kropotkin observa el progreso como más efectivo sin la injerencia del Estado y asegurando la descentralización, tanto territorial como funcional, dejando toda iniciativa a grupos libremente constituidos, los cuales pueden suplir todas las funciones que ahora se consideran propias de un gobierno. Por lo tanto, insistimos una vez más, los anarquistas modernos reconocen y tratan de asumir y sintetizar la justicia de las dos teorías predominantes en el siglo XIX: la socialista y la liberal. El mejor futuro, basado no solo en factores de evolución, sino también en el deseo de las personas, solo puede pasar por una socialización de la riqueza y el trabajo, todo combinado con la mayor libertad posible. Kropotkin reivindica el esfuerzo colectivo que ha dado lugar a grandes logros en la civilización, pero existen personalidades individuales que han creado grandes cosas para disfrute de la humanidad, aunque no dejan de ser aquellos también hijos de la industria y, por lo tanto, de la labor de infinidad de obreros que la han desarrollado. Todo lo creado lo ha sido por el esfuerzo combinado de generaciones pasadas y presentes; a pesar de

ello, la apropiación por parte de unos pocos de todo lo que incremente la producción no ha dejado de ocurrir.

Kropotkin aboga por el comunismo, considerando que resulta imposible una remuneración proporcional a las horas de trabajo, tal y como desean los colectivistas. En una sociedad que considere todo lo necesario como un bien comunal, según afirma el anarquista ruso, resulta irrealizable cualquier forma de salario; de hecho, el sistema salarial sería resultado de la apropiación por parte de unos pocos de todo lo necesario para la producción, es decir, es inherente al desarrollo del capitalismo. El deseo de Kropotkin es una sociedad en la que los medios de producción fueran comunales y, por tanto, el disfrute de la riqueza también fuera colectivo. El autor de *Campos, fábricas y talleres* tenía una confianza enorme en el progreso, de tal manera que observaba formas comunales en la evolución de la sociedad a pesar del aparente éxito del individualismo. Recordemos que, para el anarquismo, la libertad individual y la defensa de los bienes públicos, no solo son conciliables, sino complementarios y mutuamente enriquecedores. Hay que situar los deseos de los individuos por encima de los servicios que han prestado, ya que para Kropotkin el apoyo a cada persona por parte de la comunidad sería un garante de una sociedad sin coerción[68].

Para fortalecer la expansión del comunismo libertario, habría que aplicar de forma plena la capacidad productiva para cubrir las necesidades vitales, modificar la estructura de propiedad de tal manera que todos los trabajadores produjeran bienes y, insiste Kropotkin, devolver a los trabajadores manuales un lugar de privilegio; las tendencias son a incrementar la producción

---

68.- Piotr Kropotkin: *Anarco-comunismo: sus fundamentos y principios*. LaMalatesta / Tierra de Fuego, 2010.

y a convertir el trabajo en algo sencillo y atractivo. El sistema de Kropotkin, ya hemos insistido en ello, busca la síntesis de los dos grandes objetivos buscados por la humanidad desde la Antigüedad: la libertad económica y la libertad política. El comunismo kropotkiniano es, por supuesto, anarquista, considera que solo sin gobierno puede la sociedad expandirse económica e intelectualmente. La ley es substituida por el libre acuerdo y la cooperación y libre iniciativa reemplaza toda tutela estatal. De nuevo vemos cómo Kropotkin desea que evolucione la sociedad: en el futuro, el individuo no se ve coaccionado por leyes, ni por ningún tipo de obligación, sino por los hábitos sociales y por las necesidades de lograr la cooperación, el apoyo y la simpatía de sus convecinos. Aunque la educación está dirigida a que pensemos que el Estado y los gobernantes son imprescindibles en nuestra vida, una amplitud de miras puede hacernos ver que en realidad tal cosa no es cierta. La injerencia gubernamental no se produce tan a menudo en la vida de las personas y muchas organizaciones funcionan basándose en el libre acuerdo. El deseo es el de que se multipliquen las organizaciones libres, las cuales persigan los más nobles objetivos apelando a lo mejor de las personas.

El anarquismo, a menudo, se menciona como una de las vertientes del socialismo moderno. Sin embargo, estamos con Rudolf Rocker cuando afirma que las ideas libertarias suponen la confluencia de las dos grandes corrientes de la modernidad: socialismo y liberalismo[69]. Junto al liberalismo, el anarquismo considera que la felicidad y prosperidad del individuo debe ser la norma en toda cuestión social, pero radicalizará sus concepciones al querer eliminar todo poder político.

69.- Rudolf Rocker: *Anarcosindicalismo. Teoría y práctica*. Fundación Estudios Libertarios, 2009, p. 40.

Al mismo tiempo, junto a los socialistas, el anarquismo moderno desea la abolición de todo monopolio económico y la propiedad en común, asequible para todos, de los medios de producción. Por lo tanto, la libertad individual y la igualdad social están estrechamente vinculadas, al igual que lo están la dominación política y la explotación económica. Autores como Proudhon o Bakunin, pensadores fundamentales para el desarrollo del anarquismo en la modernidad, dejarán muy claro que socialismo sin libertad desembocaría en la peor de las tiranías; la libertad individual debe ser la base para fundar la justicia social. Desgraciadamente, el desarrollo del siglo XX, con innumerables regímenes totalitarios, daría la razón a los libertarios. Hoy, muchos liberales identifican exclusivamente socialismo con gestión estatal y falta de libertades, ignorando la rica historia de las ideas y prácticas anarquistas o, en el mejor de los casos, llevándolas a su terreno al excluir la emancipación del conjunto de la sociedad.

El poderoso movimiento anarquista en España

El país que vivió el más poderoso movimiento libertario es señalado, paradójicamente, no pocas veces como un lugar en el que no hubo grandes pensadores ácratas. Más adelante, pondremos en su sitio este lugar común, pero ahora, por su interés para este ensayo, sumerjámonos en los orígenes obreros, ideológicos y culturales del anarquismo en España. Ya en los primeros años del siglo XIX, en determinadas regiones del país, empieza a germinar una conciencia obrera sobre la necesidad de asociaciones que mejoren las condiciones sociales de los trabajadores y dignifiquen su existencia. Según

el criterio de unos u otros gobiernos, las asociaciones obreras son prohibidas una y otra vez. La situación apenas mejora, miseria y hambre es lo que espera a trabajadores y campesinos, lo que provoca insurrecciones de todo tipo hasta llegar al clima antimonárquico de los años 60. Además de la lucha por sus derechos más elementales, empezando por la propia necesidad de sobrevivir, otros factores ideológicos irán influyendo en el movimiento obrero durante el siglo XIX: las ideas socialistas de Saint-Simon, Cabet y Fourier y, posteriormente, las de Proudhon a través de Pi y Margall.

Fourier, socialista "utópico" del que ya hemos hablado, y al que se le puede considerar un precursor del anarquismo en algunos aspectos, preconiza un sistema basado en la armonía y en la cooperación; contrario a una autoridad central, apela al federalismo y en España tuvo sus seguidores y puede afirmarse que creó escuela. Otro socialista que influyó en España fue Cabet, partidario igualmente de una comunidad fraternal y pacífica, que tuvo un grupo de discípulos en Barcelona ya en 1853. Esos autores y tendencias tuvieron una influencia en la configuración del societarismo y cooperativismo dentro del movimiento obrero. Hay que insistir en el nacimiento de una conciencia de clase, a lo largo del siglo XIX, y en cierta relación de interdependencia entre los movimientos obreros y los políticos, especialmente del republicanismo federal, mientras se fueron sucediendo las represiones del aparato estatal. Como ejemplo de un incipiente movimiento obrero intuitivamente libertario, en 1865 hubo un Congreso en Barcelona, que dio lugar a una federación de sociedades obreras con el fin del apoyo mutuo y el intercambio de productos; el sistema federal garantizaba la autonomía de cada asociación.

Si en Cataluña, Valencia y Madrid, el movimiento obrero alcanzó cierta intensidad, especialmente en las dos primeras regiones, en Andalucía era muy diferente; aunque se crearon algunas cooperativas, la situación desesperada de los campesinos les llevó por lo general a todavía muy vagas aspiraciones de posesión colectiva de las tierras. Por otra parte, el hartazgo del pueblo español ante la represión y la corrupción estatales le fue llevando a una desconfianza hacia toda jefatura política y militar; puede hablarse, en este sentido, de cierta prematura intuición libertaria. En cualquier caso, como hemos dicho, es el republicanismo federal la opción política que más influye en el movimiento obrero. Son precisamente las ideas federalistas de Pi y Margall, tan influenciadas por Proudhon, las que irán configurando el anarquismo en España. A pesar de los elogios de figuras libertarias como Anselmo Lorenzo y Ricardo Mella, hay que decir que Pi no era anarquista, al menos no en sentido político durante gran parte de su trayectoria, ya que pretendió democratizar el poder mediante el federalismo, pero no destruirlo; por otra parte, el ser partidario de tomar el poder para la transformación social le aparta igualmente de las ideas libertarias.

Al margen de lo narrado, y antes de la llegada del emisario de Bakunin, Giuseppe Fanelli, en 1868, la Internacional apenas había tenido repercusión en España. El movimiento republicano no tuvo excesivo conocimiento de esa organización y, al parecer, tampoco se mostró muy proclive a ello. Sin embargo, a raíz de la Revolución de septiembre de 1868, La Gloriosa, el asunto va a tomar un cariz muy diferente; varios manifiestos procedentes de la Internacional serán enviados a los trabajadores españoles alentándoles a llevar la revolución hasta el final. Uno de los factores que parecen explicar el desarrollo del

anarquismo en España es la actitud del movimiento republicano hacia el movimiento obrero, más bien timorata y paternalista; a pesar de la influencia antes mencionada, los republicanos no se molestaron en formar parte de las asociaciones obreras ni tampoco en crear una estructura organizativa sólida basada en su propio ideario. Hay historiadores que afirman, como es el caso de Francisco Madrid, que la dicotomía en la Internacional española no fue entre marxistas y bakuninistas, sino entre republicanos y anarquistas[70]. Los lugares comunes, dentro de la teoría marxista, dicen que España era un país económicamente atrasado donde burguesía y proletariado no se habían desarrollado lo suficiente, lo que dejaba al país al margen del proceso revolucionario entendido de esa manera; por supuesto, los acontecimientos posteriores dieron al traste con esta visión.

El anarquismo español, pese a quien pese, tuvo la capacidad de tomar un protagonismo primordial en el desarrollo del movimiento obrero; el materialismo histórico, tantas veces elevado a la condición de dogma irrefutable, se ha mostrado incapaz de comprender lo ocurrido en España. Como primer apunte, hay que decir que el anarquismo en sus orígenes está estrechamente vinculado con las luchas demócratas y, en especial, con las republicanas; el anarquismo se nutrirá del tejido social creado previamente por el republicanismo, aunque posteriormente existieran notables divergencias. Por un lado, el anarquismo es la conclusión lógica del republicanismo federal, que como hemos dicho tuvo en Pi y Margall uno de sus mejores teóricos, por otro, las ideas anarquistas irán más allá que las republicanas al estar fuertemente comprometidas con la lucha revolu-

70.- Francisco Madrid y Claudio Venza: *Antología documental del anarquismo español*. Fundación Anselmo Lorenzo, 2001.

cionaria al margen de cualquier política. La controversia entre las dos facciones de la Internacional en España estuvo marcada por la postura que tuvieron frente al Partido Republicano; los seguidores de Marx intentaron algún acercamiento, mientras que los antiautoritarios rechazaron de raíz cualquier tipo de colaboración. En el desarrollo posterior, los socialistas partidarios de la acción parlamentaria colaborarán con los republicanos a nivel político en algunas ocasiones, mientras que los anarquistas lo harán en el plano socio-cultural en determinados momentos. No obstante, la influencia republicana en ambas vertientes parece innegable.

En cualquier caso, el anarquismo español se mostraba tremendamente rico en su corpus ideológico y cultural, mucho más que otras tendencias. Se dejó influir por el llamado "socialismo utópico", pero también por el liberalismo más radical, del que toma algunos elementos y rechaza otros, lo que le hizo ganarse ciertas simpatías entre las clases medias; por otra parte, la idea federal, primero en su concepción proudhoniana a través de Pi, y más tarde ya en su versión bakuninista, fue adoptada desde el principio por los Internacionales españoles y será ya un factor primordial en la concepción socio-política anarquista, radicalizando la postura liberal al respecto en aras de la transformación social. La semilla para un poderoso movimiento libertario estaba puesta.

Muy frecuentemente, los ácratas españoles se consideraron la rama liberal dentro del socialismo; incluso, no resulta atrevido decir que se ha observado el anarquismo como la culminación de las ideas liberales[71]. No son pocas las coincidencias, a priori, como el cosmopolitismo, la armonía o la reafirmación de las libertades

71.- José Álvarez Junco: *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*. Siglo Veintiuno Editores, 1991, p. 19.

individuales frente a la autoridad. Uno de los grandes pensadores hispanos, Ricardo Mella (1861-1925), conocedor en profundidad del pensamiento de Tucker y de los individualistas norteamericanos, proclamó una y otra vez una libertad, política, económica y religiosa, de una manera que podría ser suscrita por los liberales más avanzados. Por supuesto, las semejanzas no pasan de ahí y Mella, junto al pensamiento anarquista en su conjunto, señala la hipocresía de aquellos que toleran un asomo de liberalismo solo mientras las clases trabajadoras no den señales de organizar la sociedad de abajo arriba. Si los liberales se refugian a no más tardar en la autoridad y la ley, los anarquistas les reprocharán sus limitaciones y desdén ante las diferencias de clase, las cuales imposibilitan precisamente una concepción de la libertad en la que ambas corrientes pueden coincidir en algunos aspectos. Mella, pensador libertario individualista donde los haya, y recogiendo la filosofía de Bakunin, reconoce también la faceta social del ser humano y considera, precisamente, que lo que amplía nuestra esfera de acción son las relaciones de igual a igual con nuestros semejantes[72]. Los anarquistas, por lo tanto preconizan la igualdad, especialmente la económica en sus rasgos más básicos, para precisamente convertir en realidad unos derechos individuales que, de otro modo, son meramente formales. Por supuesto, se trata de proteger esos derechos, no mediante la ley y el gobierno, sino gracias a la acción social continua; los derechos, más allá de proclamas, manifiestos, discursos y mítines, deben ser convertidos en hechos. Como muestra de una defensa de derechos, que va mucho más allá que los liberales, está el de la libertad de asociación, típico del movimiento obrero libertario, y que solo aparecerán

72.- Ricardo Mella: *Ideario*. Producciones Editoriales, 1978.

tardíamente en el ideario liberal. Esto se produce, punto importante para el análisis histórico que nos ocupa, más por hipocresía que por colisiones ideológicas, ya que es la burguesía de supuesto ideario liberal la clase triunfante que tantas veces ha reprimido a dicho movimiento de los trabajadores. Precisamente, los anarquistas decimonónicos se consideran por un lado continuadores de las ideas liberales, del republicanismo federal y de la democracia, pero consideran que la burguesía no ha querido llevar sus beneficios al conjunto de la sociedad, por lo que deben subsanar dicha ruptura con esa, propia de aquel tiempo, visión lineal del progreso que la nueva clase triunfante había traicionado.

Otra cuestión primordial que unió el anarquismo con el liberalismo más radical fue la situación subordinada de la mujer y su emancipación. Como ya hemos dicho, los libertarios, muy pronto, corregirán a uno de sus principales pensadores, Proudhon, al negar ninguna base para la inferioridad intelectual de la mujer. El anarquismo irá más allá de cualquier otra filosofía al tratar el problema de la mujer, si bien con una diversidad de posturas, de forma consustancial a un movimiento ideológico heterogéneo, y con las dificultades propias, justo es decirlo, a la hora de desarraigar valores tradicionales profundamente interiorizados. Ya en 1872, los ácratas aprueban un dictamen en el que se reconoce que "la mujer es un ser libre e inteligente y, por lo tanto, responsable de sus actos, lo mismo que el hombre"[73]. Merece la pena destacar en el anarquismo hispano a mujeres notables como Teresa Claramunt (1862-1931), que fue una auténtica precursora del feminismo anarquista, ya que articuló un doble discurso, de género y de clase, lo que supone una propuesta radicalmente transformadora, o a

73.- José Álvarez Junco, op. cit., p. 281.

Teresa Mañé (1865-1939), más conocida literariamente por el seudónimo de Soledad Gustavo, que creó junto a su compañero Juan Montseny (Federico Urales) *La revista blanca*, importante publicación que impulsó las ideas libertarias en España. Este medio se centrará, no solo en una cultura popular libertaria de aspiraciones universalistas, también será un notable intento de inclusión de la mujer en ese horizonte emancipador. Así, volveremos a encontrar en sus artículos la doble condición de opresión de clase y de subordinación de la mujer en una sociedad patriarcal. *La Revista Blanca* vivió una segunda época, entre 1923 y 1936, y merece la pena destacar que en esos años, siguiendo la publicación con su eclecticismo cultural libertario, estará a medio camino entre las dos vertientes del anarquismo no siempre conciliadoras: la sindicalista, ávida de fervor revolucionario, y la individualista, promotora de cambios personales innovadores en cuestiones como el amor o la sexualidad[74]. En 1936, ya con el estallido de la Guerra Civil Española, debido al alzamiento militar, se creó la importante revista *Mujeres Libres*, junto a la agrupación de mujeres anarquistas del mismo nombre; se hilvanaba así con el pensamiento y la acción de Teresa Claramunt, que siempre abogó por organizaciones específicamente femeninas en el movimiento, tantas veces enfrentadas a la incomprensión de los propios hombres anarquistas. Insistimos en destacar a grandes mujeres libertarias, que desde sus diversas posturas, como no puede ser de otra manera en el mundo anarquista, contribuyeron a la emancipación femenina a través de la agrupación política y la publicación *Mujeres Libres*; es un legado que se está recuperando en los últimos años,

---

74.- Prado, Antonio: *Matrimonio, familia y estado. escritoras anarco-feministas en la revista blanca (1898-1936)*. Fundación Anselmo Lorenzo, 2011.

el de figuras como Lucía Sánchez Saornil (1895-1970), Mercedes Comaposada Guillén (1900-1994) o Amparo Poch y Gascón (1902-1968), entre muchas otras. Con planteamientos muy avanzados, sobre todo para un país sumido en el atraso, y partiendo del desarrollo de la independencia personal y psicológica, estas mujeres pusieron en valor la lucha social sin perder de vista la perspectiva de clase, pero también la lucha individual para reafirmar la personalidad y emancipación femeninas[75]. Desgraciadamente, y aunque estas mujeres libres apoyaron siempre la transformación social, llevada a cabo en gran medida por hombres revolucionarios, el bélico no es el contexto más apropiado para el ideal emancipatorio; la muerte de la revolución primero, por las propias luchas intestinas en el bando republicano, y la victoria final del bando reaccionario, con la consecuente y cruel dictadura posterior, que se ensañó especialmente con estas mujeres que decidieron tomar la palabra y la acción, marcarán el destino final de España.

El sindicalismo revolucionario, la vía hacia el anarcosindicalismo

Como hemos indicado, la Internacional calará en España y miles de trabajadores organizados adoptarán las ideas antiautoritarias de Bakunin. Por otra parte, en países como Francia, Italia, Suiza, Bélgica o Inglaterra será el pensamiento de Kropotkin el que creará una tendencia apreciable en el movimiento anarquista. No obstante, en el resto de Europa en torno a 1880, el anarquismo

75.- Laura Vicente: *La revolución de las palabras. La revista Mujeres Libres*. Comes Historia. Granada, 2020.

parecía retroceder y prevalecer la socialdemocracia, amparada en el desarrollo industrial y en la conquista de ciertos derechos políticos; la fractura en el movimiento socialista, de la que nos hemos ocupado anteriormente, era cada vez más irreconciliable. En la última década del siglo XIX, especialmente por parte de anarquistas franceses e italianos, aparecerán algunas figuras que adoptarán la vía de la violencia, en lo que hay quien ha percibido cierto individualismo estirneriano, sin pertenencia a ningún grupo organizado; la mayor parte de los anarquistas negarán el uso del asesinato, con seguridad la suprema forma de poder de un ser humano sobre otro, aunque algunos comprenderán estos actos, fundados en el deseo de justicia y consecuencia a veces de la represión gubernamental, e incluso elevarán a la condición de mártires a sus responsables conmovidos por su sinceridad. Tal y como George Woodcock afirmó, por mucho que condenemos estos actos, a nivel moral y político, no se puede calificar a sus protagonistas de meros intrusos y forman también parte de la historia del anarquismo, aunque sea de forma puntual y decididamente trágica[76].

No tardará en empezar a germinar lo que será la vertiente sindicalista del anarquismo y un militante como Fernand Pelloutier, en un texto de 1895, vincula la organización sindical con la futura sociedad libertaria; una "escuela práctica de anarquismo" que anule todo poder político y que se rija por la autogestión. Se verá por algunos como una vuelta del anarquismo a sus orígenes obreros tratando de conducir a las masas por el camino revolucionario enseñando la primordial idea libertaria de acción directa[77]. No se trataba de una vía nueva, ya que décadas antes el socialista Owen ya había

76.- George Woodcock: op. cit., p. 284.

77.- Max Nettlau: op. cit., p. 210-211.

influido en Inglaterra en el movimiento sindical, no solo para mejores condiciones de los trabajadores, sino para caminar hacia una sociedad superadora del capitalismo; ya en el terreno explícitamente libertario, Proudhon propugnó la emancipación de los trabajadores en *De la capacidad política de la clase obrera*, mientras que los seguidores de Bakunin ya habían reconocido el papel de los sindicatos en la lucha social.

El sindicalismo revolucionario en Francia, con el campo de influencia de la Confederación General del Trabajo, hallará su originalidad en recoger esa tradición, para adaptarla al mundo industrial de fin de siglo, y tendrá una gran incidencia en el movimiento obrero europeo; fue una revitalizadora reacción contra un socialismo político objeto de diversas escisiones donde los anarquistas ejercieron gran influencia con la aclaración de que la CGT francesa no fue nunca una organización completamente libertaria. El sindicalismo revolucionario observaba la sociedad dividida entre productores y parásitos, se consideraba una unión de lucha mediante fuertes lazos, que estribaban en el trabajo y los intereses comunes, y adoptó una seña de identidad de las ideas libertarias: la acción directa sin intermediarios[78]. Se declaró la organización sindical enemiga de toda forma de monopolio económico y social, y se propone su abolición por medio de comunidades económicas y de órganos administrativos de los trabajadores del campo y de las fábricas, a base de un sistema de consejos libres, completamente emancipados de toda subordinación a ningún gobierno ni poder político. Contra la política del Estado y de los partidos, levanta la organización económica del trabajo; contra el gobierno de los hombres, proclama la administración de las cosas. Por

78.- George Woodcock, op. cit., p. 298.

consiguiente, su objetivo no es la conquista del poder político, sino la abolición de toda función del Estado en la vida social. Estima que, juntamente con el monopolio de la propiedad, debe desaparecer el monopolio del dominio y que toda forma de Estado, incluso la dictadura proletaria, sería siempre engendradora de nuevos monopolios y de nuevos privilegios: nunca podrá ser instrumento de liberación. Se trata de una evidente profesión anarcosindicalista, y de una crítica y definitivo distanciamiento frente al bolchevismo y sus adictos. A partir de un Congreso Internacional de Sindicales, a finales de 1922 y principios de 1923, nacerá la Asociación Internacional de Trabajadores, y puede decirse que el sindicalismo revolucionario pasa a denominarse definitivamente anarcosindicalismo; en la AIT, entrarán federaciones, no solo de Europa, también de algunas en los continentes americano y asiático, llegando a hablarse de hasta tres millones de afiliados, aunque variando las cifras en circunstancias muy convulsas.

La tendencia más individualista dentro del anarquismo realizó una oposición feroz al sindicalismo, como ya habían rechazado previamente el comunismo libertario. No obstante, de forma más general y constructiva, el anarquismo realizaba una crítica al sindicalismo, primero por no dirigirse al ser humano en general, sino al trabajador, limitando así los horizontes intelectuales y filosóficos de las ideas; en segundo lugar, consideraba que el sindicalismo no era autosuficiente para resolver todos los problemas sociales. Así, el sindicalismo era solo un medio entre otros para lograr una sociedad nueva, ya que eran necesarias otras organizaciones independientes de las actividades económicas, como las políticas o toda formulación libre en general. En 1907, nace Solidaridad Obrera, federación local de

las sociedades obreras de Barcelona, con la aspiración de emancipar a la clase trabajadora del sistema capitalista. Sus formulaciones son muy genéricas, pero recogen en gran medida el espíritu de la Primera Internacional. En el periódico homónimo de aquella organización participarán grandes personalidades del anarquismo español como Anselmo Lorenzo, Ricardo Mella, José Prat o Antonio Loredo. No tardaría en extenderse el ejemplo de Solidaridad Obrera por toda Cataluña y Andalucía, que en líneas generales tiene un espíritu anarquista, a pesar de estar abierta al conjunto de la clase obrera: antiautoritarismo e independencia de los partidos políticos. Después de la gran tensión de la Semana Trágica, y la posterior represión con la ejecución de Francisco Ferrer, nacerá la Confederación Nacional del Trabajo en 1910. Ferrer y su Escuela Moderna, de la que nos ocuparemos con detalle más adelante en unos someros apuntes sobre pedagogía libertaria, es una entidad de gran importancia en el anarquismo en España, ya que servirá de modelo a las miles de escuelas fundadas en todo el país por ateneos, sindicatos y grupos ácratas en las diferentes épocas. La CNT nacería en un congreso convocado por Solidaridad Obrera, el cual evitó grandes definiciones teóricas, pero fue muy concreto en lo fundamental: el sindicalismo no es un fin, sino un medio de lucha y resistencia en los antagonismos de clase. El auténtico fin, una vez que la organización fuera lo suficientemente fuerte y los trabajadores hubieran adquirido la adecuada formación intelectual, sería la emancipación obrera gracias a la autogestión económica. Gómez Casas recuerda los elementos que intervinieron en la creación de la CNT: los grupos y sociedades sindicalistas revolucionarios y ácratas, herederos de la Primera Internacional, que durante unos años habían estado dispersos;

cierta corriente socialista, de un marxismo heterodoxo, y una presencia de republicanismo radical[79]. Por lo tanto, convive la presencia anarquista con otras corrientes societarias y políticas. No obstante, un año después de su fundación, en su segundo congreso, la CNT se radicalizaría debido a la declaración de una huelga general, que supondrá la detención de cientos de militantes y la acabaría sumiendo en la clandestinidad hasta 1914.

Anselmo Lorenzo dirá lo siguiente:
"El Congreso de Barcelona (de la CNT) fue muestra de vigor y lozanía sindicalistas, más de aspiración que de hecho; a seguir funcionando normalmente la CNT hubiera hallado obstáculos en el peso rutinario de las antiguas prácticas societarias, pero el golpe autoritario más o menos legal que la tiene muerta o aletargada la libra de conflictos y dificultades, y a su resurrección aparecerá despojada de ciertos atavismos y doblemente dispuesta a seguir adelante".[80]

En definitiva, la ilegalidad abrirá paso a la profundización ideológica, cribándose el movimiento de referencias inocuas como el republicanismo radical y de corrientes socialistas de tendencia parlamentaria. A diferencia de otros países, en los que el triunfo de los partidos socialdemócratas va unido a la consolidación del nacionalismo, en España se produce una perfecta simbiosis entre anarquismo y sindicalismo. Gómez Casas señala algo en lo que hay que insistir, frente al reduccionismo de tanto historiador, en la diversidad de posiciones que se dieron siempre

79.- Juan Gómez Casas: *Historia del anarcosindicalismo español*. LaMalatesta, 2006.

80.- Reproducido en Juan Gómez Casas; *Historia de la FAI*; Fundación Anselmo Lorenzo, 2002, p.50.

dentro de forma natural dentro del anarquismo y del anarcosindicalismo, sin que ninguna de ellas renegara de los principios y finalidades. El Congreso de Sans, en 1918, fue un ejemplo de ello, con el que los sindicatos obreros de la CNT empezarían a estar en consonancia con el espíritu y la idea anarquista. El anarquismo en España, pues, es coherente desde sus inicios, a pesar de las diversas vicisitudes y de las continuas represiones. Sabe que la emancipación de los trabajadores solo puede ser obra de los trabajadores mismos, por lo que únicamente puede confiar en la iniciativa de estos. Como ejemplo de sus ideales ajenos a cualquier intermediario, instrumenta una táctica coherente: la acción directa, la cual no es más que la proyección o manifestación de un proletariado que no admite mediatizaciones. Durante años, el anarquismo estudiará sus propios esquemas y alternativas a la sociedad capitalista, los cuales llevará a la práctica en las circunstancias precisas con numerosas dificultades y desigual fortuna.

A tenor de lo expuesto en los párrafos anteriores, es inevitable continuar una reflexión sobre anarquismo y sindicalismo con el permiso de George Woodcock. El anarquista más puro, en muchos aspectos es un individualista, por muy partidario que se muestre de la solidaridad social, que trabaja con otros individualistas en grupos pequeños de afinidad; el sindicalista, aunque tenga el prefijo anarco, suele ser un organizador que se ocupa de las masas trabajadoras en grandes organizaciones, que necesitan para su pervivencia y eficacia diaria de cierta dosis de planificación, rigidez y centralización. El anarcosindicalista se ve obligado a realizar compromisos con la realidad diaria del trabajador, ya que este difícilmente puede tener en cuenta el objetivo

final de la sociedad anarquista[81]. Es tremendamente interesante observar el intento de equilibrio entre estos polos, en países con movimientos sindicales tan poderosos como Francia y, sobre todo, España.

Las ideas libertarias en Italia. Errico Malatesta, el anarquismo pragmático

A mediados del siglo XIX, la actividades revolucionarias llevadas a cabo durante el Risorgimento, o unificación italiana, puede decirse que influyeron también en el incipiente movimiento anarquista, aunque en el desarrollo posterior estuvieran presentes, por supuesto, grandes pensadores como Proudhon y Bakunin. Es significativa la figura de Carlo Pisacane (1818-1857), noble de formación militar, que luchó en el Ejército de Mazzini, pero cuyas ideas libertarias solo fueron difundidas tras su temprana muerte; habría conocido bien el pensamiento de Fourier y el de Proudhon para entrar en abierta polémica sobre la concepción de la república italiana. De hecho, Pisacane estaba en sintonía con Proudhon, al considerar que todo hombre debería tener garantizado el fruto de su trabajo, e incluso en la concepción de la anarquía como el sistema auténticamente justo oponiéndose así a toda centralización estatista[82]. Fue el mutualismo de Proudhon, precisamente, el que ejerció una primera influencia en Italia, aunque el desarrollo del anarquismo puede decirse que comenzó con la llegada de Bakunin al país en 1864 al ejercer una notable influencia sobre un grupúsculo de hombres vinculados a secciones de la Internacional. La tendencia antiautoritaria del socialismo en el país estaría

81.- George Woodcock, op. cit., pp. 252-253.

82.- George Woodcock, op. cit., pp. 304-305.

garantizada, al menos, por unos años y, de hecho, la Federación Italiana fue la primera en comenzar la ruptura con la corriente marxista dentro de la Internacional. Pero, ya en la década de 1880, el anarquismo organizado en Italia entró en decadencia y las ideas se mantuvieron gracias a ciertas figuras; una característica específica de los anarquistas italianos fue su tendencia a la emigración y a propagar las ideas a nivel internacional, algo que se mantuvo hasta bien entrado el siglo XX.

Errico Malatesta (1853-1932) fue una figura emblemática del movimiento libertario en Italia. La acción revolucionaria, mediante la llamada propaganda por el hecho, se consideraba una necesidad en el anarquismo italiano; Malatesta, en su juventud, no fue una excepción al ser protagonista de diversas insurrecciones contra un sistema plagado de males económicos y sociales, lo cual abundó en la represión gubernamental. El increíble periplo del anarquista italiano, por Europa y América, en innumerables aventuras, daría para todo un serial literario o cinematográfico; para interés de este ensayo, nos detendremos en el pensamiento del lúcido y pragmático Malatesta.

Como ocurrió en Francia, en el siglo XX será el sindicalismo el que propicie un renacimiento de la tendencia libertaria. Consideraba Malatesta que la organización obrera, aunque era un medio idóneo para que los anarquistas ejercieran su influencia, no podía valerse por sí sola para lograr la emancipación de los trabajadores al estar sujeta también a intereses de clase:

> "En el seno de la clase obrera existen, como entre los burgueses, la competencia y la lucha. Los intereses económicos de tal categoría obrera están en oposición irreductible con los de otra categoría. Y se ve que

económica y moralmente ciertos obreros están más cerca de la burguesía que del proletariado".[83]

La visión antidogmática del anarquismo es conocida: no obstante, y a pesar de la firmeza de las ideas de los primeros anarquistas, suponemos que fue inevitable no verse impregnado del espíritu de la época y valorar ciertas tesis hasta extremos casi metafísicos: dialéctica, materialismo, cientificismo, positivismo... Malatesta vendrá a poner fin a la controversia, sosteniendo algo que actuará como antídoto frente al dogmatismo: se puede ser anarquista desde diferentes perspectivas filosóficas y es más importante unirse a los que transitan el mismo camino, aunque digan tener otro destino, que hacerlo con los que se denominan anarquistas y toman rutas repugnantes a las propias ideas libertarias. Sobre la semejanzas entre liberalismo y anarquismo, como no podía ser de otra manera, encontramos en Malatesta una nítida exposición cuando vino a decir que la filosofía liberal era una especie de anarquía sin socialismo ni solidaridad y, por lo tanto, un engaño al no poder existir libertad sin igualdad. El pragmatismo del italiano le llevo a considerar que todas las vertientes anarquistas (mutualistas, comunistas, colectivistas e individualistas, junto a otras denominaciones) a veces eran interpretadas de manera que oscurecen y ocultan una fundamental identidad de aspiración; en cualquier caso, podían ser solo teorías que tratan de explicar y justificar conclusiones prácticas similares, el modo que se considera mejor para llevar a la praxis el ideal de libertad y solidaridad. Lo que caracteriza a los anarquistas, póngase el apelativo que se quiera,

83.- Malatesta, en el Congreso de Ámsterdan de 1907; reproducido en Heleno Saña: *Sindicalismo y autogestión*. G. Del Toro. Madrid, 1977; p. 69.

es la búsqueda más segura de garantizar la libertad, que en el aspecto económico sería la exposición del modo más adecuado de distribuir entre las personas los medios de producción y los productos del trabajo. Los aspectos filosóficos que pueden diferenciar a los diferentes teóricos anarquistas son para el pragmático Malatesta un aspecto secundario. Él mismo se declaraba "ignorante", no le gustaban las etiquetas y consideraba, de manera tal vez algo rígida (por lo que podemos considerarle muy influido por el materialismo) que las concepciones filosóficas tienen poca o ninguna influencia en la conducta. Según la visión de Malatesta, el anarquismo surge de la rebelión moral contra la injusticia, es decir, contra la desigualdad y la opresión; no hay quizá visión del anarquismo más simple y cristalina, y puede que también irrefutable, que la del italiano cuando sostiene que el ideal libertario nace al descubrir el ser humano que aquellos males los produce él mismo y son, por tanto, perfectamente erradicables por su mano[84].

Cuando Malatesta hablaba de "abolición del Estado", estaba claro lo que quería significar: abolición de toda organización política fundada en la autoridad y constitución de una sociedad de hombres libres e iguales, fundada sobre la armonía de los intereses y el concurso voluntario de todos, a fin de satisfacer las necesidades sociales. No obstante, en otros escritos, Malatesta matizó sobre la diferente concepción que suscita la palabra Estado, algunas susceptibles de inducir a error: "sociedad o colectividad humana reunida en un territorio determinado", "administración suprema de un país", "poder central", "condición", "modo de

84.- Vernon Richards: *Malatesta. pensamiento y acción revolucionarios*. Tupac Ediciones, 2007.

ser"... Malatesta pensaba en la propaganda negativa y en lo que pudieran entender las clases más humildes, por lo que consideraba más claro hablar de "abolición del gobierno". El italiano consideraba que el atribuir al concepto de "gobierno" o "Estado" cualidades como razón, justicia o equidad era producto de la tendencia metafísica a la abstracción del ser humano, y a tomar como real el objeto abstraído. Pero el gobierno tiene un significado concreto: la colectividad de los gobernantes, aquellos que poseen la facultad, en grado más o menos elevado, de servirse de la fuerza colectiva de la sociedad (fuerza física, intelectual y económica) para obligar a todo el mundo a hacer lo que obedece a sus designios particulares. Esta era la definición para el pragmático Malatesta del principio de gobierno o de autoridad. En la línea de Bakunin, y refutando todo individualismo absoluto, Malatesta pensaba que el ser humano no era independiente de la sociedad, sino su producto; alejado de la sociedad, el hombre nunca hubiera podido salir de la esfera de la animalidad brutal y conseguir su pleno desarrollo. Rechazaba el italiano una supuesta ley natural, y aquí se aleja de algunos precedentes suyos en la ideas libertarias, en virtud de la cual pudiera establecerse automáticamente una armonía entre los hombres, sin ninguna necesidad de una acción consciente y querida. Esa armonía solo podría establecerse por la voluntad y la acción de los hombres, la naturaleza no puede ocuparse de lo que está bien o mal, por lo que la desaparición del Estado o de cualquier otro artificio sociopolítico no garantiza un sistema mejor. Cuando Malatesta argumentaba de esta manera, parecía contestar a la corriente exclusivamente individualista dentro del anarquismo, pero parece que su crítica va bastante más allá. Lo que se denomina "armonismo"

no deja de ser una visión determinista (o, en palabras de él mismo, de "fatalismo optimista"), algo que para él fue propio de muchos anarquistas, individualistas o no, junto a algunas otras corrientes socialistas. Malatesta quería ver una influencia religiosa en esta creencia en una "ley natural", en pensar que una instancia superior o externa, llámese Dios, Providencia o Naturaleza, había creado y ordenado el mundo para bien de los hombres. Tampoco estaban exentos de culpa los economistas y liberales, los cuales mencionaban una armonía de intereses para legitimar los privilegios de la burguesía[85].

En definitiva, no era amigo el italiano de caminos fáciles y de visiones simplistas, no era partidario de una propaganda que sacrificara el rigor y la profundización para un mayor éxito y deseaba que el ser humano afrontara y resolviera las dificultades en vistas a una auténtica emancipación social (liberación que, en algunos casos, pudiera hacerse también venciendo ciertos males o desarmonías "naturales"). Malatesta negaba una finalidad en la naturaleza, al menos no una finalidad de índole humana (y mucho menos pensando en la benignidad), por lo que incluso el mal o el dolor pudieran ser vistos como parte de esa supuesta "armonía" natural. Es una visión que huye de todo determinismo, optimista o no, y de todo dogmatismo dentro de las ideas libertarias; son conocidas las discrepancias de Malatesta con Kropotkin y las críticas que hizo a su excesivo rigorismo científico (por muy impresionante que pueda ser la obra del ruso en este sentido). Era una confianza, como ya hemos dicho anteriormente, en la voluntad y creatividad del hombre; la naturaleza es arbitraria, pero la mano del hombre da lugar a las más bellas obras de manera consciente. Desde nuestro

85.- Errico Malatesta: *Escritos*. Fundación Anselmo Lorenzo, 2002.

punto de vista, nos encontramos en Malatesta un paso más allá en el ideal libertario que surge de la modernidad; se trata de no substituir al déspota divino en nombre de otro espíritu trascendente (llámese ciencia, ley natural o razón) sino de destruirlo y permitirle al hombre construir su futuro. Toda suerte de providencialismo es obviamente rechazable para el anarquismo, y las acusaciones en ese sentido son meramente reduccionistas o distorsionadas. El pragmatismo, dentro de una visión enormemente amplia del anarquismo y de la pluralidad humana, y el amor por la libertad de Malatesta resultan admirables. Conflictos de intereses y de pasiones existirán siempre en las sociedades humanas, no es deseable ninguna uniformidad y sí admitir una variedad que sí forma parte de la naturaleza; la consecución de la equidad social será ya obra de la mano humana. Está claro que la visión de Malatesta era la de una sociedad organizada y cooperativa, que proveyera adecuadamente a cada uno de sus miembros[86].

El anarquismo en Italia tuvo cierto auge después de la represión sufrida durante la Primera Guerra Mundial; para darle cohesión y propaganda al movimiento, se decidió la creación de un diario, *Umanità Nova*, que se confió a Malatesta, el cual había vuelto al país tras su exilio. Una figura que colaboró activamente en este publicación fue Camillo Berneri (1897-1937), que a la postre se convertirá en un pensador y activista muy importante para el anarquismo. En los años 20, desarrolló Berneri una intensa actividad pública centrando sus esfuerzos en la reorganización del movimiento anarquista y la lucha contra el fascismo. Sus escritos en las principales revistas anarquistas se multiplican tocando gran variedad de temas, entre los cuales la

86.- Vernon Richards, op. cit.

cuestión del federalismo tendrá una capital importancia: con esas reflexiones pretendía dar respuesta a las muchas ambigüedades organizativas que rodeaban las alternativas al centralismo estatal. A finales de 1926, el régimen de Mussolini -el fascismo estaba en el poder desde 1922- obligó a los enseñantes a jurar adhesión al régimen; Berneri se negó con lo que inició un exilio en varios países del que no retornaría, durante el cual no abandonó su gran producción intelectual a pesar del asedio por parte del espionaje fascista. En 1929, nació el movimiento *Giustizia e Libertà* propulsado por Carlo Roselli y jóvenes republicanos y liberales, tanto en el exilio como en el interior, con el que Berneri y los anarquistas tuvieron ciertos puntos de contacto a pesar de las discrepancias; la intención era que la acción revolucionaria de las masas derrotase al fascismo y que surgiera una italia republicana. Uno de los mayores empeños de Berneri fue el de desmitificar el culto al obrero y a las clases bajas que sufría gran parte de la izquierda. A finales de julio de 1936, Berneri llegó a Barcelona pocos días después de la sublevación fascista; enseguida, se encargó de reagrupar y organizar a aquellos voluntarios que llegaban a combatir el fascismo en una columna italiana que pronto partiría hacia el frente de Aragón. Los problemas de salud de Berneri le impidieron ir al frente, por lo que se encargó de la difusión cultural y propagandística en la que realizó una intensa defensa de la revolución social como medio de derrotar a Franco; su vida tendría su fin en mayo de 1937, asesinato atribuido a sectores estalinistas por sus críticas al autoritarismo bolchevique y la denuncia de la represión dictada desde Moscú contra los revolucionarios. Consideraba Berneri que el anarquismo debía ser amplio en su concepciones, audaz e

insaciable, no debía renunciar a una incrustación en la sociedad a sustituir conservando sus principios, pero sin trabas doctrinales ni excesivos apegos a la fe. Curiosamente, advertía de los peligros de la negación sin más de la administración del Estado en cuanto a que se paralizaría el ritmo de vida de la nación; el concepto antiestatal presente en los clásicos anarquistas lo veía Berneri como una premisa de un federalismo como proyecto de una descentralización administrativa. Un proyecto tangible el federalista que atrajera a todos aquellos profesionales que observaban la incompetencia, derroche, lentitud burocrática y continuos robos de la administración centralizada. En el terreno moral y filosófico hay que destacar en Berneri su declarado humanismo, que le acerca a un Kropotkin tantas veces citado en sus escritos. No creía el anarquista italiano en la bestia humana, pensaba que hasta en la más tenebrosa de las personas existía algo de calor si se tocaban las teclas adecuadas, asimismo despreciaba el maniqueísmo de clases y pensaba que en todo círculo social había cualidades notables y que la desaparición de las clases se daría por la fusión de las mismas. En definitiva, defendía Berneri el humanismo como una de las características intrínsecas del anarquismo que le llevaba a preocuparse por el desarrollo individual de cada personalidad y de la emancipación final de toda la humanidad sin distinción de clases[87].

El anarquismo en Rusia

Rusia fue, sin duda, el país que más aportó a la filosofía anarquista, ya nos hemos extendido sobre los grandes

87.- Camillo Berneri: *Humanismo y anarquismo*. Edición de Ernest Cañada. Los Libros de la Catarata. Madrid, 1998.

pensadores Bakunin y Kropotkin. No se menciona a menudo los vínculos con el anarquismo de Alexander Herzen (1812-1870), contemporáneo de Bakunin, que difundió la filosofía proudhoniana en Moscú en la década de 1840, aunque pareció adherirse al liberalismo en el final de su vida; como Tocqueville, desconfiaba de una democracia convencional, que podía desembocar en el reino de la mediocridad, y como Thomas Paine no pareció desarrollar el suficiente optimismo como para dar libre curso a las ideas libertarias[88]. Considerados por Isaiah Berlin como dos de los pensadores revolucionarios rusos más interesantes del siglo XIX, las discrepancias políticas y personales entre Bakunin y Herzen no fueron pocas, aunque al parecer conservaron la amistad hasta el fin de sus días; en cualquier caso, a pesar de los inevitables condicionantes históricos y de la evolución personal de cada uno, puede decirse que ambos colocaron la libertad como centro de su pensamiento.

Lev Tolstói (1828-1910), sin tener seguramente grandes cosas en común con el impulso destructor de Bakunin, aportó una originalidad a las ideas libertarias desde su óptica cristiana, quizá solo con una influencia puntual en el desarrollo posterior del movimiento, pero siempre a tener en cuenta, oponiéndose a la opresión del Estado y a las injusticias de la propiedad privada. En 1862, conoció a Proudhon y, de su libro *La guerra y la paz*, tomó no solo el título para una de sus grandes novelas, también la problemática del belicismo en la sociedad y en el individuo. En Kropotkin, Tolstói encontró, no solo un referente moral e intelectual, también un ejemplo de la renuncia a los privilegios por la que él mismo pasaría; el concepto del amor tolstoiano, fundado para él en preceptos cristianos, quería verlo vinculado al apoyo

88.- George Woodcock, op. cit., pp. 392-395.

mutuo explorado por Kropotkin. A pesar de la religiosidad de Tolstói, extraña en los grandes pensadores anarquistas, se la puede contemplar exenta de misticismo, sumamente crítica con las instituciones eclesiásticas e, incluso, sometidas siempre las creencias a la vigilancia de la razón; el escritor ruso, y eso le sitúa sin duda en la tradición libertaria, nos presenta una religión humanizada que desea situar el paraíso, fundado en la justicia y en el amor, ya en el mundo terrenal, aunque sin concepciones utópicas, ya que no es posible para él pensar de antemano el orden la vida[89]. Donde diverge con la mayor parte de pensadores liberales y libertarios es en cuestionar el progreso, tantas veces producido en cuestiones meramente técnicas, algo que curiosamente le puede dotar de actualidad en el mundo posmoderno; sea como fuere, para Tolstói, como buen anarquista, la libertad y la fraternidad se encontraban por encima de cualquier otra concepción o ideal. El escritor ruso ejerció cierta influencia en los movimientos libertarios, especialmente en la corriente más individualista; conoció bien el pensamiento de Thoreau, del que tomó la desobediencia civil y la resistencia pasiva como herramientas de lucha, métodos no siempre considerados efectivos por todos los anarquistas, y la polémica estuvo servida si a eso le unimos la fervorosa espiritualidad tolstoiana. No obstante, incluso los detractores de Tolstói dentro del anarquismo aceptaron su pensamiento como un contrapeso más amable al individualismo exacerbado de Stirner[90].

Si Rusia es el país que más aporta al pensamiento libertario, paradójicamente, un movimiento específi-

---

89.- George Woodcock, op. cit., pp. 216-217

90.- Xavier Díez: *El anarquismo individualista en españa*. Virus Editorial, 2007.

camente anarquista no existiría hasta finales del siglo XIX, que llegaría a su eclosión en Ucrania, entre 1918 y 1921, con la insurrección revolucionaria liderada por Nestor Majnó, finalmente aplastada de forma implacable por la bolcheviques. Los anarquistas fueron los primeros en denunciar el sistema burocrático y totalitario en Rusia tras el poder bolchevique, y ellos mismos sufrieron la represión. El anarquismo en Rusia poseía raíces profundas, con ideas provenientes de los pensadores occidentales, desde Godwin hasta Kropotkin, pasando por Stirner, Proudhon y Bakunin, pero también enraizado en una larga tradición de radicalismo nativo; en el tránsito del siglo XIX al XX, los anarquistas rusos, al igual que ocurría en Occidente, se interrogaban sobre la relación entre el movimiento libertario y la explotada clase trabajadora en aras de su emancipación[91]. Sobre la Revolución rusa ha habido versiones historiográficas que han ignorado el papel de los anarquistas, ya sean de orientación marxista o liberal. La visión libertaria siempre consideró la necesidad de la libertad como una fuerza impulsora en todas las revoluciones, algo que la separaba del marxismo, cuya insistencia en la evolución de la fuerzas productivas y de las condiciones económicas relegaba al ámbito humano a un segundo plano. El Estado, máxime el monstruoso que construirán los bolcheviques, contempla la centralización como la forma más completa de organización; los anarquistas criticarán el deseo estatal de ordenar el pensamiento y la acción humana, así como la anulación de la iniciativa personal, la observación crítica y la asociación libre en base a la solidaridad[92].

91.- Paul Avrich: *Los anarquistas rusos*. Alianza Editorial, 1974.

92.- Rudolf Rocker: *Bolcheviquismo y anarquismo*. Editorial Reconstruir. Buenos Aires, 1959.

En 1905, en un primer momento revolucionario en Rusia, los anarquistas saludaron con entusiasmo el levantamiento espontáneo de las masas, en el que creyeron ver una plasmación de las ideas de Bakunin; no se produjo un movimiento libertario cohesionado y, después del fracaso revolucionario y de la consecuente represión, entrarían los anarquistas en un letargo hasta 1917. El fin de la monarquía, y el posterior derrumbamiento de la autoridad política y económica, hizo confiar a los ácratas en que el momento definitivo ya había llegado: se emprendió la tarea de acabar con el Estado y de dejar los medios de producción, campos, fábricas y talleres, en manos del pueblo. En la etapa de la insurrección y de la guerra civil, los anarquistas intentaron con todo su empeño llevar a cabo su programa de "acción directa": control obrero de la producción, creación de comunas libres en el campo y en la ciudad, combate sin cuartel contra los enemigos de la sociedad libertaria... 1921 sería un año clave, con el funeral de Kropotkin, y su gran expresión pública libertaria de crítica al régimen bolchevique, y con el levantamiento de los marineros de Kronstadt contra lo que consideraban una traición a la revolución; los anarquistas observaron el proceso revolucionario como lo contrario de lo que esperaban y, a finales de 1922, se encontraban ya en la clandestinidad, en la cárcel o directamente ejecutados por los bolcheviques. Desgraciadamente, frente a los intentos de construir una sociedad de libertad e igualdad plenas, un nuevo despotismo se levantó sobre las ruinas del antiguo. Medio siglo antes, Bakunin ya había profetizado en qué desembocaría la vía autoritaria para el socialismo.

Activistas e historiadores libertarios en el norte de Europa

En Alemania, en una primera etapa del anarquismo, y además de Max Stirner, puede mencionarse a Wilhelm Weitling (1808-1871), figura curiosa asociada al comunismo en ocasiones, pero más influenciada finalmente por el mutualismo de Proudhon, especialmente tras su partida a Estados Unidos a mediados de siglo; así, criticó los sistemas comunitarios utópicos y apostó, en línea claramente proudhoniana, por una banca del cambio para superar el monopolio capitalista y respetar al productor individual. Esta banca, se ocuparía de conceder créditos, de crear almacenes de materias primas y productos manufacturados, así como de la impresión de un papel moneda para facilitar las transacciones en función del valor del trabajo; junto a la banca, estarán los grupos de productores y los beneficios de las transacciones irían para todos los servicios sociales de educación, sanidad o atención para los más necesitados[93]. Existen otros autores en Alemania influenciados por Stirner o Proudhon, o incluso por ambos, aunque el anarquismo en general tardaría en crear un movimiento apreciable. En cualquier caso, en países de la europa septentrional, como Suecia, Holanda o la propia Alemania, las ideas libertarias como movimiento tenderían al sindicalismo.

A diferencia de la inmensa mayoría de los teóricos del anarquismo, el austriaco Max Nettlau (1865-1944) no fue además de ello un activista y dedicó su vida, principalmente, a escribir la historia de las ideas. Aunque en ocasiones se ha acusado a Nettlau de prestar demasiada atención a las figuras individuales y a las

93.- George Woodcock, op. cit., pp. 416-417.

ideas dentro del anarquismo, en detrimento de los hechos sociales y económicos[94], la realidad es que describió igualmente con vigor el movimiento obrero y libertario, como demuestra su obra acerca de la Primera Internacional o sobre la anarquía a través de los tiempos[95]. Precisamente, estaba este autor recabando información al respecto en Barcelona, en julio de 1936, cuando fue testigo de cómo el movimiento anarquista detenía el alzamiento militar; consideraba Nettlau que España, donde él mismo se encontraba muy a gusto y donde mayor difusión había encontrado su obra, era un lugar donde se luchaba por la libertad y la dignidad. Al igual que Malatesta, no concebía Nettlau el anarquismo como un sistema cerrado, sino como una forma de pensamiento susceptible de ser mejorada gracias al anhelo de libertad del ser humano; consideraba válida cualquier forma económica que contribuyera a dotar al individuo de mayor libertad e independencia. El alemán Gustav Landauer (1870-1919) es otro intelectual libertario destacable, un hombre apasionadamente íntegro y enormemente versátil, un espíritu libre con varias influencias, que tuvo una notable desconfianza hacia todo movimiento político y se consideró, tanto anarquista, como socialista. Si sus influencias fueron, en primer lugar, Bakunin y Kropotkin, luego se dejó seducir por el mutualismo de Proudhon y el pacifismo de Tolstói; promovió empresas cooperativas libremente federadas en las que destacara la ética del apoyo mutuo. El Estado, para Landauer, representa también unas relaciones, comportamientos y formas de ser que conforman las costumbres de las personas a nivel individual y colec-

94.- Solomonoff, Godwin, Nettlau, Rocker, Tucker y Read: *El liberalismo de avanzada*; Proyección, 1973.

95.- Max Nettlau, op. cit.

tivo; aunque solo en las dictaduras se muestra en su verdadera naturaleza, el objetivo del Estado es impedir las relaciones libres de las que surgen las reflexiones e iniciativas de los seres humanos[96]. Landauer, que negó tajantemente la conquista del poder y fue contrario a toda violencia, fue salvajemente asesinado por soldados alemanes tras la llamada revolución de Baviera, en la que tuvo un papel primordial organizando los consejos de obreros, campesinos y soldados para empezar a construir la sociedad federal en la que tanto confiaba.

> Los hombres creen que llegará un día en que serán libres e iguales cuando hayan destruido los obstáculos que le impiden serlo, sin darse cuenta que solo lo son mientras luchan para conseguirlo.

Rudolf Rocker (1873-1958) nos legó también una abundante obra sobre anarquismo, que al igual que la de Nettlau fue difundida principalmente en lengua castellana. Su gran ensayo fue *Nacionalismo y cultura*, que debería haber aparecido en Berlín en otoño de 1933, pero el nazismo puso punto final a todo discusión libre de los problemas sociales. Precisamente, Rocker trata en el libro del totalitarismo estatal, del peligro de que la maquinaria política absorba toda expresión de la vida intelectual y social. El desarrollo económico y estatal de principios de siglo XX, con la gran guerra mundial y sus terribles consecuencias, suponen para Rocker la aceleración de ese proceso de anestesia y devastación del sentimiento social. Las mismas fuerzas que liberaron Europa del absolutismo, abriendo nuevos caminos para el progreso social, se acabarían debilitando enormemente; si el liberalismo de los primeros tiempos

---

96.- Gustav Landauer: *La revolución*. Libros de la Araucaria, 2005.

pudo representar una rebelión contra la tiranía de una soberanía intolerable, que no respetaba los derechos humanos y trataba al pueblo como un rebaño, la historia demostraría que el progreso no es lineal y se despertaría una reacción concretada en el Estado nacional, aspirante a absorber todo campo de la actividad humana. Si la teología consideraba que Dios lo era todo y el hombre nada, ahora sería la nación la que ocupa ese lugar supremo y el ciudadano no representa gran cosa. Rocker denuncia los intereses de las clases privilegiadas, que se encuentran detrás de la "voluntad nacional" al igual que en su tiempo lo estuvieran tras la llamada "voluntad divina". *Nacionalismo y cultura* se ocupa de analizar en profundidad el camino que tuvo ese desarrollo del moderno Estado nacionalista y en desvelar sus orígenes, con el propósito de encontrar las relaciones con la cultura y con otros ámbitos humanos. Su importancia sociológica trasciende la filiación ácrata de su autor, aunque contenga una feroz crítica a la religión, la política y el nacionalismo desde un punto de vista libertario. Su tesis central es que nacionalismo y cultura son dos fuerzas antitéticas que se encuentran en permanente oposición; mientras se desarrolla una, se debilita la otra. Del mismo modo, Rocker analiza exhaustivamente el poder, el cual también se alimentaría del empobrecimiento cultural; para este autor, distanciándose en gran medida del materialismo histórico y señalando la imposibilidad de analizar la historia con métodos científicos, la "voluntad de poder" sería un fuerte factor en el desarrollo de la humanidad[97].

El poder, concretado en la modernidad en los grandes Estados nacionales europeos, aplastan los vínculos federativos surgidos de la vida social de los pueblos mediante

97.- Rudolf Rocker: *Nacionalismo y cultura*; Reconstruir, 1948, p. 15.

la intervención violenta y la centralización de las atribuciones. Es cierto que Rocker se ocupa, principalmente, de la crítica al Estado, y muy especialmente del horror totalitario que se estaba produciendo en aquellos tiempos, pero también se refiere al moderno capitalismo y a otras manifestaciones, como es el arte contemporáneo, apostando por un socialismo libertario de carácter humanista. El absolutismo, desterrado en Europa de la política gracias a la Revolución francesa, buscará ser eliminado también de la economía por movimientos sociales que irán más allá de los objetivos del liberalismo y de la búsqueda de la democracia. Esta importante obra nos recuerda la importancia de la tradición liberal, pero insiste también en que el proceso liberador se extiende a otros campos, por lo que es necesario profundizar en lo social. Recordaremos una vez más la concepción de Rocker del anarquismo: la gran síntesis entre liberalismo y socialismo.

Las inquietudes pedagógicas en el anarquismo

Merece la pena destacar las grandes preocupaciones del anarquismo sobre la educación, que están presentes en los principales pensadores llegando a crear al respecto los libertarios diversas corrientes y prácticas. Ya Godwin, en una concepción tremendamente revolucionaria para su tiempo, y trascendiendo tal vez cualquier visión meramente liberal, considera que la educación debe centrarse en los intereses del educando, y no en la autoridad del educador, para permitirle desarrollar plenamente sus actitudes a través de sus experiencias personales despertando su capacidad de observación y su capacidad de juicio, así como estimulando su actividad. Stirner, aunque no desarrolló una propuesta educativa completa, sí mostró la

necesidad de liberar al individuo de cualquier dogma para dar lugar a personas libres no subordinadas a ninguna abstracción al margen de sus necesidades concretas[98]. Proudhon expresa el problema de la educación en, prácticamente, todos sus escritos, por considerarlo primordial para el progreso del individuo y de la sociedad; el principio educativo sería sinónimo de una libertad cada vez mayor concretada en la justicia y no debe limitarse a la reforma institucional, tiene que incidir en la vida moral e intelectual de los individuos[99].

La gran confianza que ciertos anarquistas otorgaron a la naturaleza y a la capacidad racional del ser humano, les llevó a considerar que sería la propia vida la gran escuela, la única gran autoridad a respetar. Bakunin fue partidario de una educación completa e integral, tanto intelectual, como manual; debía ser extendida a cada miembro de la sociedad sin división de clases, identificando un mayor conocimiento con mayor libertad individual y capacidad para no ser dominado por otros. Para el pensador ruso, solo una educación plenamente igualitaria, acabando con el privilegio de solo parte de la sociedad, podría dar lugar al desarrollo de la libertad del individuo y a su capacidad real[100]. En 1898, se difundió a nivel internacional el Manifiesto para la libertad de enseñanza, promovido por un comité formado por Tolstói y Kropotkin, junto a otros anarquistas como Elisée Reclus, Jean Grave y Louise Michel, denunciando el dogmatismo y autoritarismo presentes en la educación, que acababan sometiendo la voluntad e inteligencia de niños y niñas; se reivindicaba

98.- Francisco José Cuevas Noa: *Anarquismo y educación. la propuesta sociopolítica de la pedagogía libertaria.* Fundación Anselmo Lorenzo, 2003, pp. 88-89

99.- Tina Tomassi, Tina: *Breviario del pensamiento educativo libertario.* Campo Abierto, 1978, p. 93.

100.- Bakunin, op. cit. (II), pp. 99-114-

para ambos sexos una enseñanza integral, física, intelectual y moral, y a la vez racional, basada en la ciencia y no en el dogma. El siguiente párrafo, proveniente de una enciclopedia anarquista dirigida por Sébastien Faure, que dedica gran espacio al tema educativo, deja claro que el objetivo de la educación es formar personalidades libres, aunque para el anarquismo dicha condición va unida a la sociabilidad y el apoyo mutuo.

> Esto significa respeto a la personalidad, rechazo a formar creyentes de una religión, ciudadanos de un Estado, doctrinarios de un partido: de esto se deduce que nuestro ideal no es el de encauzar a los alumnos según un modelo establecido, sino en ayudar al desarrollo de cualquier tipo de individualidad infantil teniendo en cuenta sus intereses y capacidades. *Encyclopèdie anarchiste*[101]

Un autor reivindicado por los libertarios en cuestiones educativas es Jean Marie Guyau (1854-1888), que intentó construir una ética sin fundamento alguno místico o sobrenatural, y tampoco sin coacción ni sanción. Se distanció en tal empeñó de los utilitaristas, ya que trató de desvincular la moral de cualquier interés personal e incluso de la mera aspiración a la felicidad. Su obra más importante es *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, y en ella se plasma la concepción moral del autor, entendida en un sentido muy amplio. Para Guyau, la ética debe considerarse como una doctrina sobre la finalidad del hombre en la vida: el crecimiento y el desarrollo. La necesidad intrínseca del ser humano de tener una vida más integral, intensa y fecunda, de escapar de lo ordinario y

101.- Reproducido en Tina Tomassi, op. cit., p. 160.

rutinario, supone que la moral humana no demande coerción ni imperativos algunos. El optimismo de Kropotkin acerca de la naturaleza humana le llevo a hacer una lectura de la obra de Guyau en beneficio del altruismo, siempre sobrante respecto al egoísmo, y hallará en las propuestas de este autor un complemento perfecto a sus propios postulados: el ser humano, al igual que las otras especies, posee el factor del "apoyo mutuo" tan fortalecido que se exigirá incluso a veces lo peor en beneficio de los demás. Si Guyau afirmó que la vida posee dos aspectos, asimilación y digestión por un lado, y producción y fecundidad por otro, la consecuencia del primer factor llevará a que el individuo tenga siempre un remanente altruista para emplear en los otros. Se trata de ver el desarrollo de la moral como inherente a la naturaleza humana y a la vida, si se quiere que esta se desarrolle y florezca. Por otro lado, Guyau prioriza la lucha y el riesgo, observa belleza y amor en ellos, y deben darse a lo largo de la vida de cada individuo para considerarla plena; el progreso humano se fundamenta en ese deseo de lucha y riesgo: los grandes descubrimientos, los estudios innovadores sobre el mundo y la naturaleza, los intentos de acercar los misterios del universo, las nuevas visiones sociopolíticas, las obras artísticas más bellas y transgresoras... No debe entenderse como una abnegación que exija sacrificios irreparables, al menos en la mayoría de los casos, e incluso el riesgo tiene solo un camino; se trata de un instinto que va parejo a la sociabilidad, y que a veces reclama el sacrificio personal mayor en bien de la comunidad. Se trata del "riesgo intelectual", la capacidad de realizar suposiciones atrevidas, de elaborar hipótesis y deducir de ellas las reglas morales. Guyau habla de una fe que nace de la hipótesis, pero perfectamente alejada

de cualquier fe ciega o dogmática; se atreve incluso a criticar a Kant, aun reconociendo la revolución que inició en el campo de la moral, ya que la autonomía que reclamaba para el ser humano no puede ser elevada a la categoría de universal. Para Guyau, la verdadera autonomía debe generar originalidad individual y no uniformidad universal; deben darse las tendencias más diversas, competidoras entre sí de su auténtica validez, para asegurar una unión más solida[102].

Entre finales del siglo XIX y comienzos del XX hubo diversos proyectos educativos que pueden encuadrarse dentro de la pedagogía libertaria. Paul Robin (1837-1912), amigo de Bakunin, miembro de la Internacional y seguidor del positivismo de Spencer, llevó a cabo el proyecto innovador del orfanato de Cempuis, en Francia, entre 1880 y 1894, desarrollando la llamada "educación integral".

> "La educación integral sin tener la alocada pretensión de hacer de todos científicos globales, comprende y resume las tres divisiones ordinarias de educación física, intelectual y moral; intenta hacer nacer y desarrollar todas las facultades del niño, y dirigirlo hacia todas las ramas de la actividad humana, [...] después de haber ofrecido a todos esta base indispensable y objetiva, deja a cada cual la tarea de completar su desarrollo según las circunstancias, las necesidades, la iniciativa personal y de acercarse al saber o al oficio sólo en aquellas ramas de las que depende la satisfacción de sus necesidades físicas y morales" Robin, P. (1890): *Boletín del orfelinato Prévost*, número 11[103]

102.- J.M Guyau.: *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*. Júcar, 1978.

103.- Reproducido en Tina Tomassi, op. cit., p. 175.

La Escuela Moderna fundada por Francisco Ferrer Guardia (1859-1909) se convertiría en un verdadero centro intelectual en España a principios del siglo XX. Antes de ello, hubo precursores en España como demuestra que en 1889, en el Congreso Internacional de Librepensamiento, hubiera más de sesenta sociedades españolas. La creación de la Escuela Moderna en 1901 se haría en un clima de cierto apoyo laico y librepensador, pero la reacción de la Iglesia y de los partidos sumisos al Estado no tardaría en llegar. Ferrer se esforzaría por recoger y unificar todos los esfuerzos previos y tratar de dar un impulso más sólido y coherente, con programas más claros y estudios rigurosos. Tal y como él mismo diría: "Educar al niño de modo que se desarrolle sin coacciones ideológicas, y publicar también los manuales escolares susceptibles de alcanzar este fin", por lo que también crearía una editorial como complemento a la escuela. Puede decirse que Ferrer tuvo dos grandes objetivos: otorgar a los críos una educación libre de todo prejuicio racial y clasista, y también desarrollar el espíritu racionalista de los ya adultos. Como se desprende de su obra, Ferrer no se limitaría a señalar los efectos devastadores de la desigualdad social, sino que dedicaría sus esfuerzos educativos y divulgadores a indagar en sus causas y combatirla de raíz, por lo que su pensamiento político y social hay que verlo como inseparable de su obra pedagógica[104]. No obstante, la práctica de Ferrer fue objeto de crítica también por parte de algunos anarquistas, como fue el caso de Ricardo Mella, ya que se consideraba que estaba tratando de formarse revolucionarios; se hizo dicha crítica en nombre de una corriente que puede denominarse neutralista, ya que aboga por la ausencia total de transmisión ideológica entendiendo

104.- Sol Ferrer: *Vida y obra de francisco ferrer*. Caralt, 1980.

que el alumno, educado en libertad, sería capaz de elegir por sí mismo el camino más adecuado para su emancipación. A pesar de esta crítica, la enseñanza racionalista hay que situarla en un contexto en el que el movimiento anarquista, por lo general, no encontraba incompatibilidad entre el respeto a la independencia del niño y la formación de futuros rebeldes[105].

En 1907, Ferrer escribió *La Escuela Moderna*, publicado después de su muerte, libro donde confirma y precisa su pensamiento, además de mostrar lo que era y lo que se proponía con su escuela. Era necesario pensar de nuevo la educación, imbuir a las personas del pensamiento racional y científico para evitar que sigan encadenados a un orden social perverso. Tal y como estaba concebida en la sociedad, la educación era un instrumento adoctrinador por parte del Estado y anulador del espíritu crítico, de ahí que toda reforma estuviera condenada al fracaso. El objetivo de la Escuela Moderna será formar hombres aptos para evolucionar sin fin, capaces de renovar la sociedad y a ellos mismos. La base de la educación es ejercitar en primer lugar el razonamiento y el pensamiento del niño, a lo que se añadirá posteriormente la formación de su personalidad; en ello, tomará parte importante la iniciativa del educando para desarrollar su sentido moral. De esta manera comienza el programa educativo de la Escuela Moderna: hacer de los niños y las niñas personas veraces, justas y libres de cualquier prejuicio. Para lograr la emancipación es preciso desarrollar la personalidad en todos los sentidos, aceptando las limitaciones humanas, por lo que nunca se convertirá el hombre en una especie de nueva divinidad. Se observa cada individuo como original e insustituible y se subrayan al mismo tiempo

105.- Francisco José Cuevas Noa, op. cit., p. 103.

los valores más solidarios e igualitaristas, por lo que no tiene cabida ninguna solución autoritaria o colectivista a los problemas sociales. Los aspectos morales y racionales, estrechamente vinculados como se ve, son primordiales en la obra de Ferrer, pero sin que se caiga en la mera abstracción. Aunque hablamos de una visión ilustrada radical, que confía en el progreso, la ciencia y el trabajo como medidas emancipadoras, las propuestas de Ferrer fueron también enormemente pragmáticas y adelantadas a su época: preconizó un salario mínimo que asegurase la dignidad del trabajador y su familia; pidió una organización más racional del trabajo para que cada uno acceda al lugar al que le dan derecho sus aptitudes profesionales; recordó siempre que los valores del trabajo deben ir acompañados del derecho al bienestar, y a pesar de su crítica al poder político exigió al Estado que prestara atención a las cuestiones sociales. En definitiva, es casi imposible separar las concepciones filosóficas y morales de Ferrer de su pensamiento político, puede decirse que se complementan y forman un todo armónico que pretende aportar una comprensión global del ser humano[106]. Francisco Ferrer será ejecutado en 1909; burguesía e Iglesia, atemorizadas por los hechos de la Semana Trágica, le señalaron como culpable y el poder político cumplió su sentencia. Su gran crimen fue tratar de fomentar un pensamiento libre, ser el iniciador en España de una enseñanza no confesional y un precursor del anarquismo moderno.

La experiencia de La Ruche (1904-1917), inspirada en la educación integral del orfanato de Cempuis, del que heredó parte de su material didáctico, hay que considerarla un hito en la historia de la pedagogía

106.- Pere Solà: *Las escuelas racionalistas en cataluña (1909-1939)*. Tusquets, 1978.

moderna. En 1904, el anarquista Sébastien Faure (1848-1952) emprende esta aventura educativa a pocos kilómetros de Rambouillet y a unos 40 de París. Faure fue un incansable y notable militante libertario, autor de innumerables escritos, gran conferenciante, creo en 1895 junto a Louise Michel el periódico *Le libertaire* y fue un abanderado de la defensa de Dreyfus, entre muchas otras actividades; no hace falta decir que sufrió por todo ello persecución y prisión, víctima de numerosas injurias. Antes de llevar a cabo su experiencia educativa, Faure teorizó sobre la posibilidad de formar individuos completos con todas sus facultades desarrolladas armónicamente; todo ello en un ambiente fraternal donde se suscitara la cooperación y se procurara un ambiente racional en base a los métodos científicos más actuales del momento.

> Todo esto con vistas a fines totalmente distintos de los del estado burgués, cuyas instituciones, empezando por la familia, corrompen al individuo desde la más tierna edad haciéndole egoísta, hipócrita y conformista y haciendo de él un instrumento pasivo; cosa que se verifica tanto en el régimen llamado "libertad de enseñanza" que considera al niño propiedad de los padres como en el de monopolio, donde se transforma en cosa del estado; la neutralidad escolar es solamente una hábil mentira[107]

No hay que calificar de escuela a La Ruche, ya que tampoco puede hablarse de alumnos y profesores, se trataba de un planteamiento de verdadera igualdad en la que se ponían en práctica los métodos pedagógicos más innovadores. A pesar de las numerosas peticiones de ingreso, la colonia de La Ruche no tuvo nunca a más

107.- Reproducido en Tina Tomassi, op. cit., pp. 187-188.

de 50 huéspedes, los cuales eran acogidos de forma gratuita; Faure ejerció tareas fundamentalmente administrativas, a pesar de figurar como director, y sus colaboradores recibían alojo y comida. Las actividades, entre las que se encontraban estudio, trabajo y ocupaciones sociales, recreativas y deportivas, eran decididas periódicamente por una asamblea en la que todas participaban; no existían programas rígidos ni normas disciplinarias impuestas, ni premios ni castigos. Los temarios científicos que se impartían no tenían el simple objetivo de aportar una notable cantidad de conocimiento, sino primordialmente de estimular la facultad de observación y el razonamiento. Existía, en definitiva, un gran respeto por la autonomía del niño y por su desarrollo integral. Desgraciadamente, la censura y la precariedad económica obligaría al cierre final del proyecto en 1917[108].

En 1921, el psiquiatra y pedagogo Alesander Sullivan Neill, junto a su mujer, fundan en Inglaterra un internado basado en la educación en libertad, algo estrictamente diferenciado del modelo habitual británico; los dos factores innovadores de la escuela de Summerhill, no estrictamente anarquista, aunque innegablemente antiautoritaria, fueron la introducción de asambleas de autogobierno y el otorgar más importancia al bienestar emocional del alumnado que a sus resultados académicos. La libertad individual en Summerhill, resulta primordial, junto a un buen ambiente de juegos para el aprendizaje, convivencia y cooperación para erradicar la violencia y el rencor en niñas y niños[109]. Son solo unos apuntes sobre las profundas inquietudes y los malogrados proyectos,

---

108.- Sébastien Faure: *La ruche. una experiencia pedagógica*. Tierra de Fuego / LaMalatesta Editorial, 2013.

109.- Francisco José Cuevas Noa, op. cit., p. 135.

aunque siempre con huella en la historia, de los libertarios acerca de la pedagogía tomando como algunos de sus principios irreductibles, de sumo interés para este ensayo, el desarrollo de la personalidad y la defensa de la libertad individual; quizá fueron los anarquistas, más acertados o menos en sus propuestas, los que tomaron conciencia con mayor profundidad que educar supone ayudar a todo ser humano a emanciparse de toda fuerza externa que anule su individualidad, reconociendo siempre en sus semejantes esa misma necesidad para el desarrollo de la personalidad en un determinado contexto social y político, por lo que su carácter social es primordial, creemos que mucho más que en cualquier concepción liberal.

Expresiones libertarias en Latinoamérica

En el siglo XIX, el vínculo de España y Portugal con los países latinoamericanos provocó la exportación de las propuestas revolucionarias; los que llevaron las ideas libertarias fueron principalmente españoles, aunque los italianos desempeñaron también un importante papel en Argentina como es el caso de Malatesta, cuya estancia en aquel país a partir de 1885 activó la propaganda libertaria, o de Pietro Gori, conocido abogado y criminalista. En cualquier caso, en América Latina el papel del anarquismo fue mucho más importante de lo que la historiografía suele hacer ver y adoptó, la mayor parte de las veces, la vía anarcosindicalista, por lo que estuvo vinculado primordialmente a organizaciones obreras y campesinas[110]; no obstante, para interés de este ensayo merece la pena recordar algunos movimientos y figuras.

110.- Carlos M. Rama y Ángel. J Cappelletti (selección y notas): *El anarquismo en américa latina*. Biblioteca Ayacucho, 1990.

Cuba, a pesar de lo que sostenga la historiografía oficial, fue un país donde el movimiento anarquista ocupó un lugar destacado. Ya a finales de la década de 1870, encontramos una organización libertaria importante en la isla, influida por España; una fuerza precursora de la lucha de clases, de la igualdad entre blancos y negros, así como de los derechos de la mujer, preconizadora de una fraternidad universal por encima de naciones y razas. Asimismo, la influencia ácrata en el movimiento obrero propiciará grandes logos laborales y sociales. Merece la pena destacar la figura de Enrique Roig San Martín, ideólogo, activista y notable escritor, que representaba las ideas libertarias más avanzadas, por encima de las republicanas y liberales, que también se oponían al colonialismo español. En la Guerra de Independencia de Cuba, los anarquistas comprendieron que debían unirse a otras fuerzas, aunque se mantuvieron fieles a sus ideas socialistas y libertarias, ya que consideraron que ni la guerra civil, ni la república democrática independiente propiciada por José Martí, llevarían a la emancipación social. Los anarquistas, en los sucesivos gobiernos de la república, tendrán una gran influencia en el movimiento obrero criticando las injusticias laborales y sociales, que persistían; al igual que en España, liberales y conservadores se alternaban en el poder y ninguno de ellos tenía la más mínima conciencia social. La única diferencia era que, mientras los conservadores perseguían sin más a los anarquistas, los sectores más progresistas del Partido Liberal trataban de atraerlos con pequeños favores para manipularlos. Los gobiernos de la república cubana serán cada vez más autoritarios hasta desembocar a partir de 1917 en un periodo dictatorial y la represión sobre los anarquistas irá en aumento.

Será en 1920 cuando se inicia la etapa más constructiva del anarquismo en Cuba, con un gobierno moderado en el poder: proliferan las publicaciones liberarías, se editan libros y folletos, se crean ateneos, centros obreros y clubes naturistas; los libertarios, en aquellos años, son los primeros que, sin muchos medios y con total autonomía, organizan, agrupan y orientan a la mayor parte de los trabajadores del campo y la ciudad en un esfuerzo sin parangón en la historia de Cuba. En 1925, sin embargo, un nuevo gobierno autoritario encabezado por Gerardo Machado y el Partido Liberal, iniciará el declive del movimiento libertario; Machado acabó con el ala más progresista de los liberales y supo encauzar a los más reformistas del movimiento obrero. Un golpe de Estado dará lugar a un gobierno de perfil izquierdista, pero los anarquistas no estarán ya en buena posición y los comunistas empezarán a adquirir predominancia hasta controlar el movimiento obrero ya a finales de la década de los 30. En los años 50, los anarquistas formarán parte de la lucha contra la dictadura de Batista, incluso participando en el Movimiento 26 de Julio fundado por Fidel Castro; en 1958, el dictador ya no pudo contener a los rebeldes y huyó de Cuba, comenzará un régimen muy diferente en la isla. Los ácratas denunciaron tempranamente el afán desmedido de poder de Castro y la deriva autoritaria de su revolución, para ello hicieron énfasis en una libertad individual, base para la libertad colectiva, en el federalismo y en la educación libre. Desgraciadamente, la erradicación de las libertades del régimen castrista anuló el movimiento libertario y a mediados de los años 60 comenzó el éxodo de los anarquistas, mayoritariamente, hacia Estados Unidos[111].

111.- Frank Fernández: *El anarquismo en cuba*. Fundación Anselmo Lorenzo, 2000.

En la revolución méjicana de 1910, los anarquistas tuvieron un papel destacable y Ricardo Flores Magón (1874-1922), que estableció contacto con el líder revolucionario Emiliano Zapata, posee un lugar destacado entre sus artífices. Flores Magón fue uno de los fundadores del Partido Liberal Mexicano, uno de cuyos grupos más importantes acabó evolucionando hacia el anarquismo, aunque se mantuviera el nombre de la formación política; por su interés, merece la pena que nos detengamos brevemente en este tránsito. Magón y sus seguidores comprendieron que la libertad individual, principio básico del liberalismo, estaba negada al proletariado como consecuencia de su situación social; el trabajador, debido a la necesidad de vender su fuerza de trabajo en el capitalismo, así como la imposibilidad de acceder a una educación intelectual, le llevaban a una posición de desventaja para desempeñar sus derechos políticos: la posibilidad de desarrollar un oficio avanzado, al depender del trabajo asalariado; el derecho a la libre expresión, por no contar con los conocimientos adecuados para ejercitarlo, o el derecho al voto, ya que es la burguesía la que en cualquier caso se asegura manejar las riendas del sistema. Así, la conclusión inevitable es que no existe libertad política sin libertad económica y que no puede haber igualdad mientras haya división entre propietarios (tanto de los medios culturales, como de los productivos) y desposeídos. Los magonistas, incluso dentro de un partido denominado liberal, evolucionaron hacia una suerte de comunismo anarquista, ya que consideraban la acaparación de la riqueza como el origen de todos los males sociales; consideraron que la propiedad colectiva de la tierra y la industria, así como el trabajo común y la libre asociación, supondría un menor esfuerzo individual en

la producción y una mejor distribución en función de las necesidades. Las ideas de los magonistas se vieron influenciadas, no solo por el anarquismo europeo, también por la lucha campesina encabezada por Zapata y por las comunidades indígenas, ejemplo desde siglos atrás de la propiedad comunitaria de los medios naturales y del apoyo mutuo como norma social. Las polémicas desde el anarquismo internacional sobre si los magonistas conservaron, no solo la denominación, sino la estructura de partido en su organización con el establecimiento de una dirección centralizada, no fueron pocas; tal y como dice Rubén Trejo, es posible que sea en este aspecto donde se perciba con mayor claridad la confluencia histórica entre anarquismo y liberalismo. Sea como fuere, a pesar de la obvia existencia de ese centro director en el Partido Liberal Mexicano, explicable por circunstancias muy concretas y por la propia evolución interna de la formación política, sus dirigentes ácratas no aspiraron nunca a un cargo público y siempre exhortaron a los militantes a que pensaran por sí mismos y caminaran hacia el autogobierno sin autoridad coercitiva alguna. Por lo demás, como ya hemos apuntado, no cabe ninguna duda del ideario final de los magonistas, que en la medida de lo posible trataron de que influyera en la revolución mexicana: negación de una clase directora del tipo que fuere; emancipación de trabajadores y campesinos llevada a cabo por ellos mismos, al mismo tiempo que liberación de la mujer doblemente sometida; abolición del Estado, considerado como el garante de una clase propietaria, así como de toda autoridad coactiva; autogestión como práctica imprescindible en la transformación social, propiedad colectiva de la tierra y de la riqueza social, superación de la parcelación patriotera en aras del internaciona-

lismo libertario...[112] Aunque, obviamente, no podemos identificar plenamente con el anarquismo el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en la región mejicana de Chiapas en 1994 exigiendo justicia y libertad, algunas de las influencias y reivindicaciones de este movimiento se encuentran en el pensamiento y la acción magonista.

Brasil, que poseía una larga tradición de luchas sociales e insurrecciones populares, será junto a Argentina el pais que más inmigración europea acogerá a finales del siglo XIX y principios del XX, principalmente procedente de Italia y de la península ibérica. Al ser las ideas libertarias predominantes en esos países, se propiciará que el movimiento obrero brasileño sea mayoritariamente anarquista hasta los años 20 del nuevo siglo; se realizarán algunos experimentos libertarios en el campo, se crearán grupos y sociedades de resistencia en el ámbito urbano, así como centros educativos y no pocas publicaciones explícitamente ácratas o influidas por las ideas. Quizá de manera no tan prolífica como en Argentina o Uruguay, pero se puede también destacar que las ideas libertarias tuvieron cabida en no pocos escritores y poetas brasileños del aquel tiempo. No obstante, al igual que en otros países, pocos años después de la Revolución rusa, en Brasil los anarquistas se desvincularon de las prácticas bolcheviques y entraron en abierta polémica con los comunistas; esa situación, junto a la feroz represión gubernamental e incluso la constitución de un Estado influido por el fascismo, iniciará el declive del movimiento libertario, aunque se mantendrán ciertos grupos infatigables durante el desarrollo del siglo XX[113].

112.- Rubén Trejo: *Magonismo: utopía y revolución, 1910-1913*. Cultura Libre, 2005.

113.- Carlos M. Rama y Ángel. J Cappelletti , pp. CXII-CXLIV.

Una prestigiosa figura literaria, cuyo pensamiento anarquista ha sido reivindicado en los últimos años, es Rafael Barrett (1876-1910); nacido en España, desarrolló la mayor parte de su producción literaria en Paraguay. En un principio, en tierra paraguaya, colaboró con la revolución liberal que apartó a los conservadores del gobierno, pero un mayor conocimiento de la realidad social del país, de la explotación de trabajadores campesinos, junto a ser testigo de la corrupción burocrática le llevó a considerar que no era suficiente con cambiar a unos por otros en el poder. Si en un principio pudo Barrett abrazar una filosofía meramente individualista, evolucionó hacia unas preocupaciones cada vez mayores por las cuestiones sociales y hacia un anarquismo de carácter inequívocamente solidario, siendo su figura más admirada la de Tolstói a la que tomó como modelo ético e intelectual; no obstante, la impronta liberal de su pensamiento libertario se hizo patente en su firme apuesta siempre por el libre examen[114]. El argentino Rafael González Pacheco (1883-1949), coetáneo de Barrett y de estilo literario similar, fue fiel durante toda su vida a las ideas anarquistas; sus ideas libertarias están presentes en su producción teatral, pero sobre todo en sus escritos cortos de propaganda denominados "carteles", que aparecieron con frecuencia en las publicaciones revolucionarias de Argentina durante las primeras décadas del siglo XX. El pensamiento que expresa González Pacheco en sus escritos es fiel al anarquismo social y revolucionario moderno, pero también está preñado de romanticismo y vitalismo, por lo que se ha señalado la influencia del propio Nietzsche acercándolo al terreno libertario e,

114.- Francisco Corral Sánchez-Cabezudo: "Rafael Barrett. El hombre y su obra": https://www.inventati.org/ingobernables/textos/anarquistas/Instituto%20Cervantes%20-%20Rafael%20Barrett,%20El%20Hombre%20Y%20Su%20Obra.htm

incluso, tal vez de modo involuntario, de alguna de las concepciones filosóficas del egoísta estirneriano[115].

Florencio Sánchez (1870-1910), nacido en Uruguay y emigrado a la Argentina, fue un importante dramaturgo y periodista, cuya obra se ha visto impregnada de liberalismo y anarquismo, conjuntando las dos grandes corrientes del siglo XIX; no obstante, las simpatías de este escritor hacia campesinos, obreros y desposeídos hacen que la balanza se incline notablemente hacia la revolución social preconizada por las ideas libertarias[116]. El peruano Manuel González Prada (1844-1918), figura primordial de las ideas libertarias en el país andino, fue otro antiguo liberal que fue abrazando paulatinamente el anarquismo; literariamente, se le ha comparado con Barrett y, como él, aborda en su obra de manera directa la defensa de la libertad y la crítica a la autoridad. El temprano liberalismo de González Prada, revestido de un anticlericalismo ya permanente en su pensamiento posterior, ya que consideraba que la Iglesia católica era heredera de todos los males de la conquista española, fue evolucionando a medida que ahondaba en la cuestión social, en la explotación de los pueblos indígenas y en la miseria de obreros y campesinos; todo ello, le empujó a cuestionar cada vez más el Estado superando todos los matices jurídicos y constitucionales[117].

Juana Rouco Buela (1889-1969) nació en Madrid, pero emigró a Argentina a corta edad y será una presencia habitual en las luchas obreras de ese pais durante décadas, en un momento de auge del anarquismo con la creación de la Federación Obrera Argentina en 1901:

115.- Aníbal D'Auria y Elena Ibarra: *El anarquismo de Rodolfo González Pacheco*. Libros de Anarres, 2020.

116.- Carlos M. Rama y Ángel. J Cappelletti , pp.

117.- Ángel. J Cappelletti, op. cit., pp. CIV-CXII.

Rouco Buela se convertirá en un auténtico icono del movimiento libertario donde, como no podía ser de otra manera, será también primordial su papel como mujer en un mundo dominado por los hombres. Juana, como militante anarquista, oradora y periodista tuvo una gran actividad en un momento en que las mujeres irrumpían en el espacio público; reivindicó siempre, frente a la condición intelectual, su trayectoria autodidacta y obrera. Junto a otras destacadas libertarias, como Virginia Bolten, María Collazo o Teresa Caporaletti, crearán el Centro Femenino Anarquista con el objetivo de divulgar las ideas entre obreras y campesinas. El feminismo anarquista de Rouco Buela, sin perder nunca de vista el rol de la mujer en la sociedad y en el propio movimiento libertario, estaba plenamente insertado en lo político y revolucionario. En las dos primeras décadas del siglo XX, la presencia de la mujer en huelgas y manifestaciones se convertirá en habitual. En 1908, Juana Rouco será deportada a España, donde coincidirá con otra figura clave del feminismo ácrata como Teresa Claramunt, de la que ya hemos hablado; las continuas expulsiones por motivos políticos, la convertirán en itinerante entre Buenos Aires, Montevideo y Brasil, lo cual le hará entrar en contacto con otros grupos y reafirmará el carácter internacionalista del anarquismo[118].

Diego Abad de Santillán (1897-1983) fue un hombre controvertido al que, sin embargo, ciertos estudiosos del anarquismo consideran un gran teórico libertario[119]. Aunque nació en León, pasará gran parte de su vida militante en Argentina, donde se volcará en trabajos de propaganda y acción dentro de la Federa-

---

118.- Juana Rouco Buela: *Historia de un ideal vivido por una mujer*; LaMalatesta/Tierra de fuego, 2012.

119.- Así lo afirma Félix García Moriyón, op. cit., p. 67.

ción Obrera Regional Argentina. Será, precisamente, uno de los grandes defensores de un sindicalismo de orientación libertaria en el que los activistas más conscientes fueran capaz de marcar el camino a los demás trabajadores. Abad de Santillán, como buen libertario, consideró que la defensa de la libertad dentro del liberalismo fue contradictoria e insuficiente al denunciar los males del Estado, pero sin impedir su desarrollo. Por otra parte, si el liberalismo observa el fin de la libertad de un individuo donde comienza la del otro, Abad de Santillán, como seguidor de Bakunin, creía que su libertad se completaba y confirmaba con la del conjunto de los demás. Su forma de observar el anarquismo le empujaba a confiar en la voluntad y libertad de los seres humanos para construir el socialismo, al contrario de otras corrientes socialistas autoritarias partidarias de la imposición y de la fe en una doctrina científica. Asimismo, recogía también la tradición de otros libertarios, como Tarrida del Mármol o Ricardo Mella cuando apostaba por la libre experimentación económica y por un anarquismo sin adjetivos; el anarquismo sería una aspiración sin fin de libertad, ya que la sociedad humana es continuamente perfectible[120]. En los años 30, volverá a España donde su máxima preocupación será la organización económica de una revolución libertaria inminente, que se adaptara a las complejidades de la sociedad industrial. Será uno de los coordinadores de las industrias colectivizadas en 1936, tras el alzamiento militar de los golpistas, que desgraciadamente acabarán derrotando al anarquismo y al conjunto del movimiento obrero tres años después.

120.- Diego Abad de Santillán: *El organismo económico de la revolución*. Zero Zyx. Madrid, 1978.

Emma Goldman y Alexander Berkman, errantes libertarios

Ya hemos hablado del anarquismo individualista en Estados Unidos, pero no podemos dejar de mencionar a una mujer, lamentablemente, no lo suficientemente conocida y reivindicada. Se trata de Voltairine de Cleyre (1866-1912), que algunos han etiquetado como anarquista individualista, pero con una evolución hacia una concepción libertaria amplia y reflexiva, que trataba de conjuntar el máximo de libertad con una solidaridad y concepción revolucionaria en la clase obrera y las mujeres; Alexander Berkman, sobre el que nos extenderemos unas líneas más adelante, publicó una selección de trabajos de Cleyre en 1914, desgraciadamente, ya después de su muerte como consecuencia de un atentado[121]. La tradición libertaria individualista en Norteamérica hay que diferenciarla de un anarquismo organizado, que podemos llamar procedente de inmigrantes, y cuyo punto de partida puede situarse en la repercusión que tuvo en Nueva York y Chicago el Congreso Internacional Anarquista de 1881 con la adhesión posterior de dos federaciones estadounidenses; en 1883, se funda la International Working People´s Association, que es considerada la rama americana de la Internacional antiautoritaria. Un factor que ayudó a decidir entre marxismo y anarquismo, al movimiento obrero en Estados Unidos, fue la llegada del alemán Johann Most (1846-1906); periodista de retórica incendiaria y promotor de la violencia revolucionaria, método que él mismo jamás llevó a la práctica, creó publicaciones y dio conferencias que tuvieron una gran repercusión. El anarquismo tendrá más arraigo en

121.- Max Nettlau, op. cit.pp. 170-171.

Chicago, seguramente por las duras condiciones para los trabajadores y la represión policial exacerbada, con una destacable militancia entre 1883 y 1886; la orientación anarquista se irá consolidando hasta los trágicos sucesos de los Mártires de Chicago por la jornada de ocho horas de trabajo, donde nace la dimensión internacional del Primero de Mayo y también la conciencia de la huelga general como arma revolucionaria. Los hechos de Chicago condujeron a que el anarquismo organizado permitiera posteriormente escasos hechos violentos y, en este sentido, solo se produjeron acciones puntuales, en algunos casos dudosos de haberse llevado a cabo por verdaderos anarquistas. A pesar de ello, el movimiento anarquista se vio estigmatizado y su capacidad como movimiento de masas acabó prácticamente anulada; el anarquismo sobreviviría, especialmente, gracias a la población judía y, como veremos a continuación, también a través de notables figuras inmigrantes[122].

La vida de Emma Goldman (1869-1940), como la de tantos anarquistas ya mencionados, es toda una novela de aventuras, con múltiples hazañas en Europa y América, tratando personalmente a numerosos personajes, protagonistas para bien o para mal de la agitada historia contemporánea de Occidente. Nacida en la Lituania ocupada por los rusos, en el seno de una comunidad judía con un severo patriarca, la cual emigraría a Estados Unidos cuando Emma tenía 17 años. El despertar definitivo de la rebeldía de esta mujer llegaría con la ejecución de los anarquistas de Chicago en 1886, producida por la revuelta de Haymarket, que ya hemos mencionado como origen de la conmemoración del 1 de mayo; declararía la guerra a una sociedad en la que la justicia era una pantomima, que había

122.- George Woodcock, op. cit., p 450,

permitido sacrificar a unos inocentes. Emma Goldman era una acérrima defensora de la libertad de expresión, enemiga tanto de lo que consideraba hipocresía democrática de las sociedades capitalistas como de cualquier tipo de dictadura y dio turno de palabra siempre a sus detractores en todas sus intervenciones. Consiguió que el mayor Estado del mundo la convirtiera en su enemiga solo por su furibunda actitud defensora de unas ideas y hay que reconocer que arrastró con ello a la mayor parte de la tradición liberal norteamericana. Otra propaganda frecuente era el antimilitarismo, lo que supuso para Goldman y su compañero Alexander Berkman años de encierro y su exilio final a la Unión Soviética. Una luchadora irreductible frente al totalitarismo, ya fuese fascista o comunista, apátrida, enemiga de todo nacionalismo, pero no por ello menos comprensora del sufrimiento de su pueblo de origen, el judío. La revolución libertaria, iniciada en España tras el alzamiento militar del 18 de julio de 1936, fue una gran esperanza para Goldman y en ella volcó su esfuerzo. No había tardado demasiado en desengañarse del bolchevismo, una vez que pusiera el pie en Rusia y pasara cerca de dos años en aquellas tierras, y la enorme maquinaria represiva y centralista que habían iniciado Lenin y Trotski sería perfeccionada años más tarde por Stalin con funestas consecuencias también para el proletariado español. Fueron tres los viajes que Emma realizó a Barcelona, y la CNT-FAI le encargaría poner en marcha en Londres una oficina de propaganda de los hechos acaecidos en España. Si su primer viaje fue en plena efervescencia revolucionaria, con toda la ilusión confirmada en la práctica, el último lo realizó cuando ya lo estalinistas habían traicionado la revolución y las tropas fascistas avanzaban inexorablemente. Respecto

a la intervención del movimiento libertario, CNT-FAI, en el gobierno republicano. Emma Goldman lo expresa tal vez de manera inmejorable cuando alude a que el anarquismo español se encontró en la encrucijada de afrontar dos caminos que transgredían sus principios: imponer sus ideas como organización mayoritaria, e instaurar algo parecido a una dictadura, o la intervención gubernamental[123]. No hay que olvidar que la intervención libertaria en el gobierno y la posterior militarización de las milicias, tal vez fuera un fenómeno casi inevitable, pero que acabó con la defenestración de los logros revolucionarios y con el triunfo de Franco.

Mención aparte merece la cuestión emancipatoria de la mujer, de la que se ocupó Emma Goldman, tanto desde un punto de vista libertario, como analizando las grandes transformaciones sociales de su época. Frente al liberalismo, y su preservación de una esfera privada a salvo de la intervención estatal y social, Goldman advertía que la verdadera liberación de la mujer, al igual que en general el proyecto de sociedad libertaria, suponía mucho más que las meras "conquistas de derechos", en clara alusión a un feminismo proveniente de las ideas liberales o del socialismo. Goldman, por el contrario, puso el foco en la necesidad de transformar el modo en que se dan las relaciones en la intimidad, criticando la intromisión estatal, el matrimonio y la familia nuclear tradicional, así como la educación y la ignorancia instrumentalizadas como método de control de la fertilidad en la mujer. Parece que esta mujer libertaria adquirió conciencia desde temprana edad sobre el control de la natalidad y su relación sobre el control de la fertilidad femenina, y también sobre los derechos sobre la propia sexualidad, todo ello clave para

123.- José Peirats: *Emma goldman. anarquista de ambos mundos*. Campo Abierto Ediciones, 1978.

la verdadera emancipación de la mujer. Si la libertad se conquista en base a liberarse, tanto de fuerzas opresoras externas (Dios, Iglesia, Estado, sociedad, marido, familia...), como de pseudocreencias morales y religiosas, así como de prejuicios sociales, donde es muy original y adelantada a su tiempo Goldman es al añadir el derecho de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo. El siguiente pasaje nos da una idea de su pensamiento acerca de la prostitución y del matrimonio:

> La única diferencia entre ella (la mujer de la calle) y la mujer casada es que una se ha vendido a sí misma en esclavitud de por vida (...) y la otra se vende a sí misma por el largo de tiempo que desee.[124]

Para la autora, ambos modelos son degradantes para la mujer al no existir la posibilidad de elegir sobre su cuerpo y reducir su condición a mercancía sexual o a actividad reproductora. Las ideas de Goldman sobre amor y sexualidad son increíblemente transgresoras para su época, y es posible que para la confusa actual también. Se manifiesta en contra de la imposición estatal y/o social de modelo alguno, aceptando la monogamia solo como una posibilidad más. El matrimonio, como acuerdo legal o eclesiástico, se relaciona con un tipo de esclavitud. La denuncia de la educación de la mujer, como hipócrita y restrictiva, que pone su foco en la contención de las emociones y en la represión de los deseos, se vincula con la religión cristiana y su modelo de pureza y castidad tan pernicioso. Como buena anarquista, la Goldman parece reclamar una comprensión profunda de la naturaleza, concretado en esta ocasión en el signifi-

124.- Emma Goldman: *Essay in the Firebrand*; reproducido en Grupo de Estudios sobre el Anarquismo: *El anarquismo frente al derecho. lecturas sobre propiedad, familia, estado y justicia*. Libros de Anarres, 2007, p. 130.

cado y en las funciones del cuerpo humano, siendo el uso de los anticonceptivos y la prevención de enfermedades de transmisión sexual otros de los campos de batalla de esta autora. Donde entronca de manera más evidente toda esta diatriba contra el matrimonio con la ideas antiautoritarias es cuando se recuerda, a pesar de la apariencia de no intromisión, que el Estado protege a través de las instituciones civiles un modelo de familia patriarcal y desigualitario. En definitiva, para Goldman la emancipación de la mujer solo será posible cuando se establezca su libertad reproductiva y sexual, anulando todos los obstáculos que la imposibilitan (educación diferencial, instituciones, prejuicios, ignorancia...) en una sociedad con doble opresión: la producida por el Estado, el capital y la religión, y la motivada por una moral hipócrita que promueve inhibir la propia sexualidad:

> (...) A menos que tengamos una mujer libre, no podemos tener madres libres, y si ellas no son libres, no podemos esperar que la joven generación nos ayude en el logro de nuestro propósito, que es el establecimiento de una sociedad anarquista[125]

Alexander Berkman, pareja de Emma Goldman, fue un judío ruso, nacido en lo que sería posteriormente Lituania en 1870, y a pesar de pertenecer a una familia acomodada fue un rebelde precoz; a los 15 años fue expulsado de la escuela por insubordinación y ateísmo, y a los 17 tuvo que emigrar a Estados Unidos. Su llegada a aquel país se produjo en un momento de gran agitación social; mencionamos de nuevo los sucesos de 1886, de donde nació la celebración del Primero de Mayo, con el asesi-

125.- Emma Goldman: *Essay in the Firebrand*; reproducido en Grupo de Estudios sobre el Anarquismo, op. cit., p. 133.

nato legal de cuatro obreros un año después. Es historia su fallido atentado contra el magnate Henry C. Frick el 22 de julio de 1892, en Homestead (Pensylvania), después de duras jornadas de huelga con once trabajadores muertos por pistoleros de la agencia Pinkerton contratados por el industrial. Berkman fue condenado a 22 años de cárcel, de los que cumplió 14, tiempo en que estudió y reforzó su visión anarquista. Los años posteriores fueron de intensa militancia con mítines, conferencias, manifestaciones, dirección de publicaciones e incluso la creación de una escuela en la línea de la pedagogía moderna de Ferrer Guardia: toda esta incansable actividad le llevó de nuevo a prisión y, finalmente, fue deportado a la Rusia revolucionaria a finales de 1919 junto a Emma Goldman. Es sabido que ambos fueron de los primeros opositores al régimen bolchevique desde una perspectiva revolucionaria; el aplastamiento de los marinos de Kronstadt fue el episodio que tal vez liquidó la última esperanza de que la URSS no tomara una definitiva deriva totalitaria, rebelión fallida que el propio Berkman recogerá en un folleto. El libro *El mito bolchevique* repasa, a modo de diario, los dos años de las experiencia de Berkman en la Rusia revolucionaria; las evidencias de que aquella revolución había sido convertida en un monstruo grotesco, cimentado en la represión más intolerable, se fueron acumulando y, tal y como consideraban los anarquistas, el poder político y el esfuerzo constructivo revolucionario resultaban incompatibles. El ser humano necesita, al menos, cierto grado de libertad, de derecho y de iniciativa personal para liberar sus energías creativas y ayudar al progreso individual y colectivo; si el poder político reprime la vida cultural y social de un país, solo produce depresión y estancamiento[126].

126.- Alexander Berkman: *El mito bolchevique*. LaMalatesta / Tierra de Fuego, 2013.

Autores anarquistas como Alexander Berkman solían escribir de modo que sus obras pudieran ser comprendidas fácilmente por gente sencilla, pero como señaló Emma Goldman no era lo mismo escribir para un trabajador latino, que para uno de origen anglosajón. El primero solía tener una mentalidad forjada en luchas y tradiciones revolucionarias, mientras que el segundo había sido educado, usualmente, en las bendiciones del parlamentarismo. Fue esa necesidad de crear una obra adecuada a la mentalidad anglosajona la que empujó a Berkman a escribir *El ABC del comunismo libertario*[127] en un estilo sencillo acorde para el hombre de la calle, el cual solía estar saturado de extravagancias sobre el anarquismo gracias a la prensa diaria; desde ese perspectiva, la de una lectura que introduzca en nociones generales sobre anarquismo e invite a lecturas más profundas, la obra de Berkman cumple perfectamente su cometido esforzándose también en aportar una orientación revolucionaria diferente a la de la experiencia soviética, la cual había liquidado toda visión romántica sobre una revolución. Lúcidamente, Berkman y Goldman mostraron que el fervor revolucionario, aunque se había demostrado posible en la práctica, podía muy pronto ser distorsionado por una minoría autoritaria; era necesario mostrar la voluntad para el trabajo constructivo junto a la preparación económica y social adecuada para dirigir la revolución hacia canales libertarios. Berkman dedica gran parte de su obra a denunciar la lección negativa de la Revolución Rusa, y la experiencia anarquista en la España de 1936 dotará de un sentido aún mayor a su intención, aunque desgraciadamente él ya no estaba vivo para contemplarlo. Para no repetir los errores del pasado, es siempre necesaria una preparación cons-

127.- Alexander Berkman: *EL ABC del comunismo libertario*. Júcar, 1981.

tructiva para la revolución social, esa es la gran lección que quiso legar Alexander Berkman, que consideraba el anarquismo como la concepción más racional y práctica de una vida social en libertad y en armonía. Estaba, asimismo, convencido de que ese tipo de sociedad se convertiría algún día en realidad en el curso del desarrollo humano. La necesidad social sería uno de los factores para la llegada de la sociedad libertaria, pero también el hecho de que las ideas anarquistas fueran finalmente comprendidas y aceptadas. Si el Estado y el capitalismo finalmente se vienen abajo, será porque unas ideas superiores han ocupado su lugar. El curso de los acontecimientos en la época de Berkman, con la Revolución Rusa y el gran conflicto mundial, parecía dar la razón a la visión anarquista: solo la abolición de la autoridad coercitiva y de las desigualdades materiales puede dar respuesta a las necesidades políticas y económicas. No obstante, en cualquier época es necesaria la revisión de ideas, actitudes y argumentaciones, aunque las proposiciones básicas sean las mismas. La actitud de Berkman es plausible, acercar el pensamiento a gentes sencillas y tratar los problemas sociales de forma simple e inteligible, como primer paso para futuras profundizaciones.

Otras voces anarquistas en Francia

Francia posee una de la tradiciones libertarias más fecundas y en este país, como ya hemos dicho, se pondrá la semilla para que naciera la vertiente anarcosindicalista a comienzos del siglo XX. Si a mediados del siglo XIX, tuvo el anarquismo un primer gran forjador con Proudhon, y teniendo en cuenta que la influencia

de su pensamiento mutualista no tiene parangón, merece la pena reseñar, aunque sea de manera escueta, al también francés Anselme Bellegarrigue (1813-1869), anarquista de tendencia individualista, que había viajado por Estados Unidos conociendo el pensamiento de Thoreau y, se especula, también que el de Warren; para este autor, cualquier gobierno o forma de control político que obstaculice el proyecto de vida de la persona es una amenaza a la libertad y un atentado contra la moral[128]. Bellegarrigue, al que podemos considerar un seguidor de Stirner al negar cualquier principio elevado sobre la vida individual, fue muy crítico con Proudhon, enfrentándose a sus seguidores mutualistas, así como con toda tendencia colectivista, pero sin embargo aceptaba la sociedad como necesaria y natural; era partidario de la posesión, como garante del individuo libre, negaba la violencia y abogaba por una suerte de desobediencia civil y resistencia pacífica en la línea de Thoreau[129]. Sin embargo, otras dos figuras representantes de una vertiente libertaria distinta son Ernest Coeurderoy (1825-1862) y Joseph Dejacque (1821-1864), activistas que participaron en la revolución de 1848. Coeurderoy, intelectual y físico de formación, fue un hombre que caminó del socialismo autoritario hacia la crítica a toda forma de autoridad adoptando una pasión destructora similar a la de Bakunin. Dejacque fue un trabajador manual, decidido partidario de la violencia revolucionaria que diera lugar a un mundo nuevo; es más conocido por ser el autor de una difundida utopía anarquista, *El humanisferio*, que hay quien ha querido ver influenciada por

128.- Xavier Díez: El anarquismo individualista en españa. Virus Editorial, 2007.

129.- George Woodcock, op. cit., pp. 255-257.

Fourier, filtrada por Proudhon, y que se anticipa a lo expuesto por Kropotkin en *La conquista del pan*[130].

Ya hemos visto que será el pensamiento de Piotr Kropotkin el que creará en Francia, junto a otros paises, una tendencia apreciable hasta que germine la vertiente sindicalista dentro del anarquismo, que fue el verdadero movimiento de masas; es importante recordar que las aspiraciones emancipadoras del movimiento obrero ya habían tenido precedentes décadas atrás, primero con las Trade Union en inglaterra, bajo la influencia de Robert Owen, posteriormente con el mismo Proudhon y su obra *De la capacidad política de la clase obrera*, mientras que algunos seguidores de Bakunin también reconocen en la experiencia de la Comuna el papel de los sindicatos. Pero, en un orden diferente, a finales del siglo XIX, no pocos artistas y escritores se vieron atraídos por las ideas libertarias, no tanto como actividad militante, como por su osado espíritu de experimentación, así como por su independencia y reafirmación individual.

Hemos dejado lugar aparte para ciertas figuras francesas de la corriente explícitamente individualista, que rechazaron la participación en los sindicatos. Quizá un autor no lo suficientemente recordado es Émile Armand (1872-1963), que sin embargo es uno de los teóricos más importantes dentro de esta tendencia anarcoindividualista; heredero, como no podía ser de otra manera, de Max Stirner. Estuvo en contacto con Tucker, y conocía bien la tradición individualista nortemericana; es conocido, sobre todo, por vincular la cuestión sexual con la liberación del individuo. Como buen seguidor de Stirner, negaba todo principio trascendente y consideraba con ello que toda norma y todo

130.- George Woodcock, op. cit., pp. 257-263.

concepto se convertían en relativos, asumidos solo por la subjetividad de cada persona. El pensamiento de Armand es una guerra permanente contra toda la alienación que representan la doctrinas, así como las convenciones que limitan la potestad del individuo. Uno de los puntos importantes de las aportaciones de Armand estriba en la relación del individuo con la sociedad, ya que la percepción es que esta se aprovecha de aquel y debe ser al revés; así, la sociedad prepara al individuo, enajenándole cultural y psicológicamente, para cargarle de prejuicios, costumbres y aceptación acrítica. No puede descontextualizarse esta filosofía individualista de la sociedad europea de principios del siglo XX, que concluiría en el terrible conflicto mundial arrastrando al enfrentamiento a millones de jóvenes en nombre del patriotismo. Del mismo modo, se explica también así la represión sexual, el miedo al propio cuerpo, o la intolerancia, por lo que hay que rebelarse contra todo convencionalismo y presentar batalla frente a toda idea absoluta: Dios, Estado, moral, religión... Armand, como buen anarquista individualista y enfrentado a otros corrientes libertarias, era partidario de la propiedad para uno mismo, material e inmaterial, que consideraba un garante de la libertad personal; no obstante, para apartarle de corrientes meramente liberales, ese derecho a la propiedad no prevalece si hay una situación de acaparación, monopolio o dominación sobre los otros[131]. El pensamiento de Armand, junto con la filosofía individualista, se adelanta a la posmodernidad al preconizar el hedonismo, negar el progreso y desconfiar de toda revolución política, así como de todo finalismo histórico; a pesar de ello, situémosle inequívocamente dentro de la tradición anarquista al buscar la subversión cotidiana en las conciencias individuales y

131.- Xavier Díez, op. cit.

negar toda dominación de unas personas sobre otras. No obstante, Armand diferencia bien su manera de concebir el anarquismo de la corriente libertaria más colectivista al considerar, como garantes de la libertad individual, la propiedad del medio de producción y la libre disposición del producto; consideraba una prolongación de la propia personalidad la posesión de los resultados del esfuerzo de cada uno, así como de los objetos dispuestos para el placer. Para este autor, una organización social para disponer de los productos en común exigía una administración compleja de naturaleza inquisitorial; nunca aceptó la máxima "a cada uno según sus necesidades", propia de un sistema socialista o comunista, si no estaba restringida por la medida del esfuerzo individual[132]. Otra figura ácrata olvidada, perteneciente también a la corriente individualista y amigo personal de Émile Armand, es Han Ryner (1861-1938), de origen argelino y cuya obra es también abundante y suscitó un gran interés en su momento dentro del mundo libertario con influencia en diversos países, entre los que se encontraba España. La filosofía de Ryner, que expresó de modo original a través de una obra poética y narrativa, puede calificarse de subjetivista, ya que propugna una vía interior en el individuo, libre de todo condicionamiento externo, para vivir según ideas y creencias propias; lo que le separa de Stirner y Armand es que Ryner propugna esa vía anterior para alcanzar la verdad y llegar a una moral firme, que guíe las acciones y el pensamiento de cada persona, junto a unos valores asentados en la fraternidad y en el rechazo a la dominación[133].

132.- Émile Armand: *El anarquismo individualista. lo que es, puede y vale.* Pepitas de Calabaza, 2003.

133.- Xavier Díez, op. cit.

El anarquismo en el mundo británico

En Inglaterra, el anarquismo tuvo una escasa influencia real en el movimiento obrero, es por eso seguramente que los libertarios se han concentrado mucho más en cuestiones artísticas e intelectuales. Puede decirse que desde Shelley, discípulo de Godwin, los escritores ingleses han estado periódicamente impregnados de anarquismo, aunque hay que destacar también una notable experimentación en otros campos, la cual ha dado lugar a ácratas de diversas tendencias. Es destacable la publicación *The Anarchist*, comenzada en 1885, baja la dirección de Henry Seymour, un discípulo de Benjamin Tucker; como es de suponer, se trataba de una corriente que consideraba fundamental para la emancipación social las posesiones individuales y un sistema libre-cambista, aunque sus miras eran amplias y ofrecieron colaboración a Kropotkin y sus seguidores; fue una cooperación impresa entre anarquistas individualistas y comunistas libertarios, que solo duró un número, aunque Seymour y sus acólitos tuvieron fuerza durante años[134].

Oscar Wilde (1854-1900), gran escritor, no es sin embargo tan conocido por su pensamiento cercano al anarquismo, herencia en gran medida de Godwin, que concebía el socialismo como garante del desarrollo individual. Consideraba que la sociedad capitalista y la propiedad privada solo permiten a algunos hombres realizarse, mientras muchos otros llevan la pesada carga de de la dependencia de los demás y solo pueden recoger algunas migajas de prosperidad. Wilde señala lo importante de desterrar toda coacción y violencia en la sociedad, ya que únicamente en la asociación voluntaria podrá el hombre realizarse adecuadamente a nivel individual. Su defensa

134.- George Woodcock, op. cit., p. 430,

exacerbada de la libertad individual, que podría emparentarlo con la filosofía de Stirner, no le conduce sin embargo a considerar la posesión de bienes como garante de libertad, ya que desea convertir en riqueza pública la propiedad privada; esta, habría pervertido la misma noción de individualismo, provocando que una parte de la sociedad sufra necesidad y no pueda por ello ser verdaderamente individual, dar rienda suelta al goce y a la alegría de vivir. Wilde no solo confió en un sistema socialista que acabara con la necesidad económica, sino que su forma de entender el individualismo era plenamente conciliable con lo social y puede decirse que necesitaba incluso de ello. Es el arte la forma más intensa de individualismo que reconoce Wilde; un artista libre de ataduras de ningún tipo, con libre horizonte para su expresión, como se considera igualmente al hombre de ciencia o al filósofo. De otra manera, el arte, la ciencia y la filosofía se encontrarían sujetas a la tiranía de la colectividad, en lugar de a las de un gobierno o una iglesia. Un aspecto original de Wilde es que no oculta su visión sobre el público, que suele temer la innovación y venerar a los "clásicos", algo lógico ya que la forma exacerbada de individualismo que supone el arte tiene siempre un elemento perturbador y destructor. De esta forma, se trata de asegurar la lucha permanente contra la monotonía, acabar con la esclavitud de la costumbre y de la moral establecida, y evitar la cosificación del ser humano[135].

Bertrand Russell (1872-1970) tampoco necesita presentación, una de las figuras más brillantes del siglo XX; tuvo diferentes intereses, siendo los primeros los matemáticos para combinarlos posteriormente con los filosóficos, los históricos y los sociales, sujeto siempre a una evolución constante. Era un hombre de indudable talante liberal, preocupado por las propuestas socialistas

135.- Oscar Wilde: *El alma del hombre bajo el socialismo*. Público, 2010.

y muy crítico con todo totalitarismo; también hay que recordar que Russell era un profundo pacifista y partidario de la desobediencia civil, que se opuso a la Primera Guerra Mundial, sufriendo cárcel por ello, y que solo aceptó combatir los evidentes peligros del fascismo en el segundo gran conflicto. En 1918, escribió *Los caminos de la libertad*, libro en el que trató de dar una explicación acerca del socialismo, el anarquismo y el sindicalismo; el anarquismo se oponía al Estado, a las fuerzas policiales y a las leyes penales, por ser los medios por los que una parte de la comunidad fuerza a la otra y coincide con los libertarios en considerar la libertad como el más preciado de los bienes, el mayor valor en el ámbito político[136]. En el prefacio que escribió en 1948 para esta obra, ya en un momento muy diferente y siendo totalmente consciente de lo que era la Unión Soviética, reivindicó los postulados defendidos en *Los caminos de la libertad* para buscar formas socialistas menos autoritarias. Justo es decir que después de la Segunda Guerra Mundial mostraba una tendencia menos proclive al anarquismo, ya que consideraba necesaria una ley severa para combatir la pobreza imperante; él mismo se describía a sí mismo de una forma muy pesimista tras las crueldades de los sistemas totalitarios nazi y soviético. Consideraba que, desgraciadamente, el hombre tenía un impulso tiránico que, al menos en ese momento, era necesario controlar. No obstante, creemos que puede decirse que nunca abandonó sus esperanzas en alguna forma de socialismo libertario.

Uno de los colectivos de intelectuales anarquistas más importantes del siglo XX es el que se forma en el mundo británico en torno al semanario *Freedom* y la casa editorial Freedom Press. Durante toda su historia, que llega hasta el siglo XIX, este grupo ha sido un ejemplo de cómo

136.- Bertrand Russell: *Los caminos de la libertad*. Ediciones Orbis, 1982.

reunir a personas que expresaban diferentes tendencias dentro del anarquismo. El primer número del periódico *Freedom* se publicó en 1886, existiendo en la cabecera el subtítulo de "A Journal of Anarchist Socialism" hasta junio de 1889 en que se utilizó el de "A Journal of Anarchist Communism", mientras que más recientemente se presenta con la frase "Anarchist News and Views"; Charlotte Wilson, perteneciente al ala anarquista del movimiento británico socialista Sociedad Fabiana, se puso en contacto con Kropotkin y con su mujer Sophie pidiéndole que se trasladara a Inglaterra para editar una revista que recogiera las experiencias ginebrinas y parisinas del anarquista ruso en diversas publicaciones. Ese mismo año nace también, fundada por Wilson, Kropotkin y un grupo de amigos, la que es la casa editorial anarquista más antigua del mundo. Hubo una primera etapa en *Freedom* que duró hasta 1927, manteniéndose a pesar de la represión policial y las encarcelaciones durante la Primera Guerra Mundial. Su director desde 1907 era Tom Keell, que a diferencia de Kropotkin se mantuvo fiel a sus principios antibelicistas durante el gran conflicto, por lo que fue arrestado en 1916. Hay que destacar a dos figuras en el entorno de Freedom Press, a Vernon Richards (1915-2001), cuyo auténtico nombre era Vero Ricchioni, y a su compañera Marie Louise Berneri (1918-1949), ya que ambos tenían un gran conocimiento del movimiento anarquista internacional, de sus tendencias y de sus principales exponentes, y hablaban además varios idiomas para poder transmitir sus conocimientos. Richards tuvo un papel muy activo durante la Guerra Civil Española, con la revista *Spain and the World*, que acogió material proveniente del grupo Freedom. Cuando se recupera la cabecera original de *Freedom*, para el periódico inglés, ya forman parte de su entorno

figuras como George Woodcock y Herbert Read, entre otros; el colectivo anarquista se ganará un gran respeto en el mundo progresista gracias a su intensa actividad en defensa de las libertades civiles. Otro de los rasgos sobresalientes del colectivo Freedom fue su actitud libre y aperturista en los debates sobre el sexo sin que existiera ningún otro programa semejante en movimiento político alguno. El texto de Marie Louise Berneri *Sexuality and Freedom*, publicado en la revista *Now* de George Woodcock en 1945, fue de los primeros en introducir las teoría de Wilhelm Reich en Inglaterra. En 1944, Freedom Press publicó otra importante obra de Marie Louise Berneri, *Workers in Stalin's Russia* (*Trabajadores en la Rusia de Stalin*), reeditado en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, el cual recogía el argumento de que para juzgar cualquier régimen político es necesario saber en primer lugar en qué condiciones se encuentran sus trabajadores; según este criterio, el sistema soviético era un desastre con no menos desigualdades sociales que en el mundo capitalista.

George Woodcock (1912-1995) fue otro destacado miembro del colectivo Freedom, activo escritor canadiense que tocó, prácticamente, todos los géneros literarios. Como militante libertario, se esforzó en la escritura de panfletos que aplicaran las ideas anarquistas en aspecto concretos de la sociedad; es muy conocida su obra, citada a lo largo de este ensayo, *El anarquismo: una historia de las ideas y los movimientos libertarios*, escrita en 1962, primera historia de las ideas libertarias realizada después de la Segunda Guerra Mundial; en este libro, de fácil comprensión para cualquier lector, nos dejará claro que la ideas anarquistas pueden verse como deudoras del liberalismo y del socialismo, al aceptar siempre todo lo que tienen de bueno, pero radicalizadoras y supera-

doras de ambas corrientes al señalar sus contradicciones y negar, especialmente, que libertad e igualdad sean concepciones contradictorias y sí complementarias. Del mismo modo, este autor se anticipa a la filosofía posmoderna y recuerda que las ideas libertarias no tuvieron nunca una concepción lineal del progreso, como sí el liberalismo y algunas formas de socialismo, y observa la historia como un proceso dualista, como una oposición constante no resuelta entre dos concepciones: dominadores y dominados, propietarios y desposeídos, Estado y sociedad, autoridad y libertad...[137]. Otras obras de Woodcock son *The Anarchist Reader* (*El lector anarquista*), editada en 1977, y varias biografías de William Godwin, Proudhon, Oscar Wilde y Kropotkin. Especialmente valorada es la obra, coescrita junto a Ivan Avakumovic en 1972, *The Anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin* (*El príncipe anarquista: un estudio biográfico de Peter Kropotkin*). Woodcock, al igual que otros autores vinculados a Freedom, fue un pacifista a ultranza también durante la Segunda Guerra Mundial; fue muy sonada su polémica, en las páginas de *Partisan Review*, con George Orwell, cuando este escribió que el pacifismo en una guerra contra el fascismo venía a ser "objetivamente profascista" A pesar de ello, ambos autores se convirtieron en muy buenos amigos; en 1966, Woodcock escribirá un estudio crítico de Orwell y su obra, que ganará un Governor General's Award. El ideal de Woodcock de cooperación entre los pueblos, superando la barrera de las naciones, se tradujo en la creación de Canada India Village Aid, que promueve proyectos de autogestión en zonas rurales del país asiático.

Otro anarquista británico de renombre es Alex Comfort (1920-2000), médico, novelista, poeta, hombre

137.- Nicholas Walter: *Sobre el anarquismo*. Editorial Eleuterio, 2016.

de múltiples facetas, tal vez más conocido como científico que como escritor. Una de sus obras más conocidas es *The Joy of Sex* (*El placer del sexo*, según una de las últimas ediciones, aunque ha tenido otras traducciones en su título), escrito en 1972, ingenioso y liberador manual para el placer sexual. Su militancia anarquista y pacifista es el hilo conductor de muchos de sus libros, y es de agradecer que se vea la revolución sexual como unida a la social; es el juego y el erotismo como una parte primordial de la libertad y del desarrollo del ser humano. Comfort, además de en el comportamiento sexual, era experto en biología y en psiquiatría, y en concreto se le consideró una eminencia en gerontología; observa a las personas mayores como una clase oprimida, por lo que trata de combatir todos los acomodos políticos, sociales y morales que contribuyen a esa situación. Fue también un irreductible pacifista y se le atribuye una frase muy bella, una especie de imperativo que el anarquista puede hacerse a uno mismo, acerca de la obligación de dejar este mundo con menos dolor del que había cuando lo encontró[138].

El londinense Nicholas Walter (1934-2000) es otro de los intelectuales anarquistas vinculados a la publicación *Freedom* y a la editorial Freedom Press. Como pacifista, formó parte de The Comitte of 100 (el comité de los 100), grupo británico antibélico creado en 1960, del que también formó parte Bertrand Russell; los objetivos del grupo eran promover la resistencia no violenta y la desobediencia civil en contra de la carrera armamentística. Entre la diversas maneras que existen de militancia anarquista, Walter consideraba indispensable la participación activa en movimientos plurales, como era el caso del comité de los 100 o de muchos otros que luchan

138.- Alex Comfort: *Naturaleza y naturaleza humana*. Editorial Proyección, 1969.

por los derechos civiles y por la resistencia a la autoridad; tal participación con personas no anarquistas iba unida para él, de manera obvia, con cierto compromiso respecto a los principios libertarios, ya que de otro modo se corría el riesgo de abandonar definitivamente las ideas. Aceptando esa integridad de principios, su forma de ver la contribución de los anarquistas a la militancia en dichos grupos era doble: por un lado, se acentuaba el objetivo de una sociedad libertaria y, por otro, se insistía en la utilización de medios libertarios para lograrla. En su libro *About Anarchism* (*Sobre el anarquismo*), Nicholas Walter consideraba que el anarquismo podía verse, tanto como un desarrollo del liberalismo o del socialismo, como de ambos a la vez. La libertad que desean los liberales y la igualdad por la que luchan los socialistas no son incompatibles, sino complementarias; se trata de la gran contribución del anarquismo a la teoría política. Para los anarquistas, no es posible ninguna polarización hacia ninguno de los dos conceptos y no es posible una sin la otra. Otro rasgo para Walter, que convierte al anarquismo en indudablemente actual, es su concepción escéptica del progreso. Los liberales observan la historia como "un desarrollo lineal que parte del salvajismo, la superstición, la intolerancia y la tiranía, y llega a la civilización, la ilustración, la tolerancia y la emancipación"; por su parte, los socialistas suelen ver la historia como "un desarrollo dialéctico a partir del salvajismo, a través del despotismo, el feudalismo y el capitalismo, hasta llegar al triunfo del proletariado y a la abolición del sistema de clases". En ambos casos, aunque existan reacciones y revoluciones, se parte de un pasado malo para llegar a un futuro benévolo. Walter definía la visión anarquista del progreso como un proceso dualista: una oposición permanente entre dominadores y dominados,

entre el principio de autoridad y la libertad, entre el Estado y la sociedad. Así, los anarquistas son conscientes de que no siempre hay progreso ni se resuelve la antinomia; solo se puede estar seguro de que el mundo está mejorando, y nunca en un sentido lineal y determinista, cuando las personas vayan percatándose de que pueden resolver sus asuntos sin necesidad de autoridad alguna. Si la socialdemocracia puede verse como una simple mezcla de socialismo y de liberalismo, necesitada aún de la institución del gobierno, Nicholas Walter, en la línea de Rudolf Rocker, consideraba el anarquismo como una superación de ambas teorías políticas, rebatiéndolas al mismo tiempo al ir más lejos en sus propuestas y lograr la síntesis entre libertad e igualdad[139].

Herbert Read (1893-1968) es otro nombre importante en el anarquismo de la primera mitad del siglo XX. Hombre de múltiples facetas, experto en arte, crítico, poeta, ensayista filosófico y político, novelista, equiparado en alguna ocasión en calidad literaria a sus coetáneos T.S. Elliot y a George Orwell, autor en total de unos 1.150 títulos. A la lectura en Read, a temprana edad, de Proudhon, Tolstói y Kropotkin, se unió la de William Morris, Oscar Wilde y Edward Carpenter, lo que le hizo confiar en la posibilidad de un socialismo humanista compatible con la libertad. Entre sus obras abiertamente anarquistas, destaca la colección de lúcidos ensayos *Anarchy and Order*, cuya primera edición es de 1945 para agregar en 1954 nuevos textos, todo ellos de gran claridad y enorme calidad literaria; era un momento en que se consideraba, desde las altas esferas, que la única revolución socialista posible era marxista. Como colaborador de publicaciones anarquistas, además de *Freedom*, destacan sus aportaciones a *Tierra y libertad*, editada por

139.- Nicholas Walter, op. cit.

los exiliados españoles en México; fue también un activista en favor de los perseguidos por el estalinismo y por cualquier tipo de totalitarismo, Read denunció pronto el fracaso de la praxis marxista como alternativa al capitalismo. Para erigir un mundo nuevo no era necesario solo abandonar ciertos conceptos económicos, habría que primar los valores de la libertad e igualdad por encima de la riqueza personal, el poder técnico o el nacionalismo. Consideraba Read que la filosofía del anarquismo se había mantenido pura a lo largo de la historia de la humanidad y que multitud de personas sostenían ya "inconscientemente" esas ideas, y podrían aceptarlas definitivamente si se les expusiera claramente. Como buen ácrata, Read indagaba en las cuestiones vitales para la humanidad y en su interrogante acerca de la medida del progreso hay una brillante respuesta en el siguiente párrafo:

> El progreso se mide por la riqueza e intensidad de la experiencia, por una más amplia y profunda comprensión del significado y perspectiva de la existencia humana.[140]

La complejidad de la existencia surge de la relación entre el individuo y el grupo, y la conciencia y la moral nacen de esa relación. Para Read, la moral antecede a la religión y a la política, las cuales intentarán determinar la conducta natural del grupo. La experiencia bélica de Read en la Primera Guerra Mundial le llevaría a desconfiar de la disciplina y a apostar por la iniciativa y la libre asociación, cualidades individuales que acababan destruidas por la rutina cuartelaria, como esenciales en el esfuerzo de la acción. Read quería ver

---

140.- Herbert Read: *Anarquía y orden, ensayos sobre política*. Editorial Tupac, 1959, p. 38,

en la naturaleza una ley de equidad, un orden natural en el universo regido por los principios de igualdad y rectitud. A pesar de esta visión, que podría caer en lo místico, su crítica al derecho consuetudinario o al derecho positivo del Estado en nombre de una ley justa (que él también llamaría "natural") parece perfectamente acorde con un espíritu libertario. Frente al socialismo moderno, tendente a extender el derecho positivo hasta aplastar el principio de equidad, el anarquismo debería apostar por ese principio hasta reemplazar al derecho positivo. Es una importante aportación la de Read también en el terreno del derecho; consideraba, por supuesto, que un método de arbitraje sería necesario en la sociedad libertaria, el cual apelaría a los principios universales de la razón, en nombre de la equidad, desprendiéndose de todo prejuicio legal o económico. Entramos aquí en un campo polémico según el pensamiento libertario habitual, ya que Read criticará el materialismo estricto y apelará a cierto idealismo y, incluso, misticismo; la religión vendría a ser una necesidad social, sin la cual ninguna civilización puede sobrevivir, y la aparición del racionalismo y del escepticismo vendría a ser un síntoma de decadencia. Lo verdaderamente original e interesante de la visión de Read es que consideraba a la religión una autoridad natural dejando a un lado toda creencia sobrenatural y opuesta a la autoridad artificial y coercitiva del Estado. No obstante, este autor dejará claro que no es un restaurador de la religión, que no recomendaba ni creía en ninguna en concreto, que se limitaba a observar su necesidad orgánica. Considera que el anarquismo podría ocupar el espacio de esa nueva religión ("ser" esa nueva religión), alejado de los intentos estatales de cierto socialismo de subs-

tituir la creencia religiosa en nombre de toda suerte de subterfugios, para la creación de un nuevo modelo de sociedad humana. Es destacable, también, la obra innovadora de Read en torno a la educación, preocupación primordial para el conjunto de los anarquistas, en la que quería sustituir la educación de los sentidos por la del espíritu en el sentido de los más altos y nobles valores humanos[141].

Apuntes libertarios en Asia

Al comienzo de este ensayo, ya mencionamos a Lao-Tsé al que se ha querido ver como un precedente, no exento de controversia, de la ideas libertarias en China a través de la filosofía taoísta. En la modernidad, el anarquismo llegará a China a principios del siglo XX para luchar contra la tradición imperial, que había impuesto una casta al país. Serán jóvenes intelectuales chinos, a través de su estancia en Francia, muy influenciados por el sindicalismo revolucionario, los que introducirán las ideas libertarias en el país asiático; se crearán publicaciones y grupos de trabajo, que profesarán un anarquismo muy en la línea de Kropotkin. La diferencia entre los anarquistas y los nacionalistas, que también entraron en lucha con la tradición dinástica y la influencia de naciones extranjeras, es que los primeros hacían mayor hincapié en la cuestión social dentro de una país con considerable miseria y atraso; claramente, los libertarios chinos pretendían tomar como ejemplos los valores occidentales de ciencia, educación y progreso. Un factor determinante, para la propaganda libertaria en China, será la creciente influencia de los partidos comunistas,

141.- Herbert Read, op. cit.

tras el triunfo de los bolcheviques en Rusia; los estudiantes chinos dejarán de confrontar la vía autoritaria para la construcción del socialismo con las ideas libertarias. Los comunistas reprocharán al anarquismo su optimismo exacerbado acerca de la naturaleza humana, así como su concepción negativa de la vía política estatal, por lo que apostarán por la necesidad de un despotismo ilustrado sobre un pueblo que consideraban ignorante. Los anarquistas responderán que los sindicatos son perfectamente capaces de llevar a cabo la revolución, así como con su negativa a la institucionalización del poder y la violencia; la libertad no es un concepto abstracto, sino un método para la vida social[142].

El movimiento libertario en Japón durante la primera mitad del siglo XX, convenientemente ignorado en su momento por historiadores liberales y marxistas, es de gran riqueza en todos los ámbitos; era una lucha por un ideal emancipatorio, por supuesto determinado en gran medida por circunstancias locales, pero con aspiraciones universales. Japón fue un país que sufrió grandes transformaciones en el primer tercio del siglo, a pesar de que continuaría siendo profundamente rural con grandes propietarios terratenientes; no obstante, la industria tuvo su desarrollo, a nivel social y cultural la nación se modernizaría, a lo que contribuirían los anarquistas y el movimiento obrero y socialista en general, e incluso hubo una leve democratización que apenas ocultó la represión sobre los revolucionarios. Una figura importante de la modernización japonesa fue Osugi Sakae, cuyo grupo tuvo un papel importante en la radicalización del movimiento obrero para alejarles de todo dirección intelectual por parte de marxistas o socialdemócratas. Sakae fue un

142.- Luis Mercier Vega: *Anarquismo ayer y hoy*. Monte Ávila Editores, 1970, pp. 26-30.

gran conocedor de la ciencia y la filosofía occidentales, gran estudioso de la obra de autores como Nietzsche o Stirner, de espíritu internacionalista, fundador del esperanto en Japón y difusor de las teorías anarquistas; se le puede caracterizar como partidario de una combinación de individualismo y anarcosindicalismo, fue partidario de la liberación del "yo" en todos los ámbitos de la vida y de la acción directa por parte de la clase obrera. Sin embargo, tras la desaparición de Sakae, víctima de la represión policial en 1923, el movimiento anarquista tomó otros derroteros con la adopción de una combinación del pensamiento de Kropotkin y de las estructuras rurales japonesas. Los ácratas japoneses, distanciados del centralismo socialdemócrata y marxista, fundarán diversas organizaciones de carácter comunista libertario o anarcosindicalista. Una de ellas fue la Federación de las Juventudes Negras (Kokuren), organización anarquista específica, que rechazó el terrorismo y apostó por la acción colectiva de los trabajadores; otra organización fue la Unión General Libre de los Sindicatos Obreros (Zenjiren), que llegará a tener hasta 15.000 afiliados en 1927, por lo que no puede considerarse a los libertarios una minoría en el movimiento obrero, tal y como a menudo han afirmado historiadores liberales o marxistas. No obstante, las tensiones entre anarquistas específicos, partidarios del comunismo libertario, y anarcosindicalistas no fueron menores, lo cual acabó en una escisión en el seno de la Unión General en 1928. La querella entre ambas tendencias pasaba por la visión comunista libertaria, inspirada en Kropotkin, y que a menudo observaban ciertas comunidades rurales tradicionales de manera idealizada, que para los anarcosindicalistas anulaba la lucha de clases en la sociedad industrial. A partir de 1931, con el crecimiento del imperialismo, el endurecimiento de la represión y la

crisis económica, el movimiento obrero declinó inevitablemente; en 1934, hubo una reunificación de los sindicatos libertarios estimulada por la creación de un frente común antifascista, pero para 1936, solo unos meses antes del inicio de la revolución social en España, víctima de una represión gubernamental que haría ya imposible toda expresión radical, el movimiento anarquista iniciaría su pronta desaparición[143].

El desarrollo durante el siglo XX

El filósofo Albert Camus (1913-1960) escribirá una de las obras más importantes del siglo XX, *El hombre rebelde*, en la que muchos anarquistas se vieron reconocidos al suponer una negación de la opresión. Un hombre rebelde es aquel que dice no (a alguna intrusión considerada intolerable), pero también sí (a un derecho que considera justo); con su acción, el rebelde de Camus adquiere conciencia de un bien (por ejemplo, la libertad) y admitirá el mayor de los sacrificios si ha de ser privado de esa consagración[144]. En nombre de un absoluto se han acabado realizando las mayores injusticias, por lo que Camus consideraba que el hombre debía buscar la rebelión en su nivel, en un plano humano. El siglo XX supondría el abandono de la libertad en los movimientos revolucionarios, de ahí el declive de las ideas libertarias y el triunfo de un socialismo autoritario; son conocidas, al respecto de esta controversia sobre el socialismo de Estado, las disputas de Camus con otro gran filósofo

143.- Philippe Pelletier: "Un olvidado de consenso: el anarcosindicalismo en Japón desde 1911 hasta 1934"; dentro de Eduardo Colombo: *Historia del movimiento obrero revolucionario*; Libros de Anarres, 2013, pp. 211-253.

144.- Albert Camus: *El hombre rebelde*. Alianza Editorial, 2001.

como Jean-Paul Sartre. De nacionalidad francesa, nacido en Argelia, pero de origen español por parte de madre, no se suele resaltar el indudable afecto que este autor librepensador tenía hacia el anarquismo, movimiento que apoyará en no pocas ocasiones; la lucha contra el totalitarismo, adopte el color que adopte, no fue unida en el caso de Camus a una adscripción a un liberalismo sucumbido ante el capitalismo, su talante libertario se lo impidió. La escritura de *El hombre rebelde* le haría romper definitivamente con el comunismo, la clara distinción que realiza entre socialismo autoritario y socialismo libertario, junto a la simpatía con la que observa a los ácratas y sindicalistas revolucionarios, le haría comulgar con el movimiento anarquista. Fuertemente comprometido con los libertarios y republicanos españoles, en lucha contra Franco y su posterior dictadura, denunció el trato que se les dio en Francia tras la derrota y consideró que la Segunda Guerra Mundial no habría acabado hasta la liberación de España[145].

Durante el siglo XX, los anarquistas no lograron llevar a la sociedad los grandes cambios que propiciaban, pero individual o colectivamente han contribuido a una larga serie de liberaciones aliviando, al menos, el malestar generalizado; el anarquismo, por si no hubiera quedado claro a estas alturas, no puede ser reducido a una mera oposición antiestatista o antigubernamental, ya que su crítica se amplia a todo sistema de dominación como la explotación económica, la opresión racial, la discriminación sexual o la alienación tecnológica. A partir de los años 60, puede hablarse de un resurgimiento de las ideas libertarias, que tuvo lugar en gran medida al margen de la concepción organizativa clásica, pero donde hubo

145.- Lou Marin: *Albert Camus. su relación con los anarquistas y su crítica libertaria de la violencia*. Editorial Eleuterio, 2013.

lugar para interesantes estudios históricos sobre el anarquismo siendo, tal vez, el mejor ejemplo militante el libro *El anarquismo*, del francés Daniel Guerin. En el mundo británico, los más veteranos del grupo en torno a Freedom, grandes intelectuales y conocedores de la historia y prácticas del anarquismo, sirvieron de hilo conductor para el interés de las nuevas generaciones. En Holanda, hay que destacar las accciones del movimiento provo, cuyo nombre es una contracción del término *provocation*; consecuentemente, mediante demostraciones estridentes y excéntricas, así como una notable práctica de rebeldía y apoyo mutuo, querían despertar a la gris sociedad de su tiempo. El fin de un movimiento alternativo y subversivo solo podía estar en su asimilación por el sistema; así ocurrió cuando algunos provos empezaron a participar en las elecciones municipales, se extendió la comprensión y el "buen rollo" hacia ellos, mientras que algunos liberales y sociólogos se interesaron por el movimiento.

Un evento que puede considerarse un punto de inflexión para las ideas y los movimientos libertarios, marcando una separación entre pensamiento moderno y filosofía posmoderna, es Mayo del 68. Antes de aquel estallido en París, de indudable espíritu libertario, aunque muchos de sus actores no se consideraran anarquistas, diversos acontecimientos de protesta se habían producido ya en otras partes del mundo, pero la diferencia fue que las exigencias que se extendieron por Francia terminaron siendo más generales y profundas. Tal y como lo define Jacques Baynac, "una sed de libertad en todos los planos", era una rebelión contra la sociedad estatista y capitalista, un proceso de subversión en el que se ocuparon los espacios para convertirlos en lugares de encuentro y debate; se

pretendía favorecer las creatividad del individuo para dar lugar a un escenario con innovadoras relaciones sociales[146]. Mayo del 68 fue una contestación y levantamiento contra algo que se mantiene en la actualidad, bien entrado el siglo XXI, que es la ilusión del desarrollo liberal-capitalista, sin alternativa posible, toda una creencia convertida en religión posmoderna.

En Estados Unidos, ya comentamos que el anarquismo solo sobrevivió en el siglo XX a través de ciertos grupos e individualidades, sin que hubiera en las primeras décadas un relevo destacable para personalidades como Tucker, Goldman o Berkman. Merece la pena destacar, años después, al estadounidense Paul Goodman (1911-1972), que insistió en las condiciones "deshumanizadoras" de la sociedad moderna, ya que la presión social y tecnológica acaba determinando nuestra conducta; es lo que denominaba un proceso (negativo, claro está) de socialización. Si la ciencia social se ocupa de la tensión entre la condición humana y las instituciones, esforzándose por lo tanto en ser siempre práctica y política, en la sociedad ideal existiría para Goodman poca ciencia social, ya que las instituciones realizarán y promoverán las facultades humanas. En unas condiciones "deshumanizadoras", se producen la alienación, la anomia, las enfermedades mentales, la delincuencia y una crisis de valores de todo tipo. Goodman consideraba que la nueva religión estaba representada por la fe de la masa en la tecnología científica, y apostaba por un cambio radical en el sistema de creencias que transformara la fe corriente de las personas. Por supuesto, continuaríamos viviendo en un mundo tecnológico, pero la tecnología debería convertirse en una rama de la

---

146.- Jacques Baynac: *Mayo del 68, la revolución de la revolución*. Ediciones Acuarela, 2016.

filosofía moral, no de la ciencia, por lo que su objetivo debe ser la creación de bienes sobrios para la felicidad común y proporcionar los medios eficientes para que se cumplan. Goodman consideraba que el tecnólogo, en cuanto filósofo moral, debería tener una gran capacidad crítica; debe conocer las más diversas materias de las ciencias sociales, el derecho, las artes y la medicina, al igual que todo lo relacionado con las ciencias naturales que tenga que ver con su labor.

El anarquista Goodman, por supuesto con una tendencia pluralista, considera que todos los trabajadores, incluidos científicos e investigadores, deben tener una responsabilidad en la utilización de su trabajo; la tendencia a la diversidad, a la distribución amplia del poder de decisión, puede parecer conflictiva, pero resulta en realidad básicamente estable, ya que en lugar de los pocos objetivos nacionales decididos de forma estrecha por una minoría, existen cosas muy gratas y útiles en muchas actividades de la vida. La propuesta anarquista de Goodman, como no podía ser de otra manera, pasa por descentralizar de forma considerable la investigación y el desarrollo, y distribuir los recursos de carácter nacional a través de miles de centros de iniciativa y decisión. En la época moderna, a partir de finales del siglo XIX, y teniendo mucho que ver con las ideas liberales, se produce un apogeo de la fe pública en los efectos beneficiosos de la religión científica; asimismo, se pensaba que los hombres serían objetivos, respetuosos con la realidad, precisos, libres de supersticiones y tabúes, e inmunes a las autoridades irracionales y empíricas. Ya en la época de este autor, décadas más tarde y después de dos guerras mundiales, la confianza en la ciencia y la tecnología parecía un mal chiste. Sin embargo, como resulta lógico, no es cuestión de aban-

donar la civilización tecnológica, sino de reformarla de modo radical; Goodman, a pesar de ser consciente de los enormes obstáculos, poseía una gran confianza en una transformación de la conciencia. Si el hombre es capaz de innovar de manera sorprendente en aspectos técnicos sin ser capaz de acabar con males intolerables, no es por hipocresía, es porque la estupidez acompaña inevitablemente a la condición humana. La reforma radical de carácter humanista que se pretende debe tener en cuenta estos aspectos de la condición del hombre; a ello se une la terrible pérdida de personalidad y de espíritu creador que ha supuesto el desarrollo tecnológico en la sociedad contemporánea. El libertario Goodman, también psicólogo de formación, está convencido de que una organización social tendente a la uniformización, la rutina y el control es un desastre general; se trata de un proceso de socialización que tiende a la colectivización y a esa pérdida de personalidad en el individuo, por lo que solo es paliable con la descentralización, la autogestión y una educación con efectos antídotos[147].

Siguiendo en el contexto estadounidense, Murray Bookchin (1921-2006) tuvo amplias inquietudes desde una perspectiva libertaria transformadora, desde la teoría social, pasando por la planificación urbana, hasta llegar a un ecologismo con el que nos legó importantes obras; señaló la incompatibilidad de una sociedad económicamente sostenible y un capitalismo basado en la demanda de mercados en permanente expansión mediante la creación de falsas necesidades de consumo y la obsolescencia de los bienes de uso. Para el caso que nos ocupa, Bookchin, hombre muy lúcido, recogía una tradición libertaria en norteamérica, que consideraba

147.- Paul Goodman: *La nueva reforma. Un nuevo manifiesto anarquista*. Kairós, 1971.

superficial, para dotarla de profundidad hacia el anarquismo. De esta manera, partía de la fe en los derechos individuales, en la descentralización y en la aversión por la autoridad gubernamental, así como en la participación activa de la ciudadanía y, por supuesto, en el apoyo mutuo como paradigma social; a todo ello, sin criticarlo demasiado a priori, podía unir el vínculo entre libertad y propiedad. De la tradición revolucionaria norteamericana, otro punto de partida eran las asambleas de ciudadanos, la organización confederal, la autonomía municipal o la profundización en la democracia. Precisamente, quería contrarrestar Bookchin a esa derecha reaccionaria que, en Estados Unidos, se había apropiado de la tradición libertaria para llevarla a su propio terreno de sacralización de la propiedad privada y de un *laissez faire*, que había dejado campo libre para el desarrollo de las grandes empresas capitalistas.

A mediados de los años 90, fomentando su faceta más polémica, Bookchin publicó *Anarquismo social o anarquismo personal. Un abismo insuperable*[148]. El ensayo fue escrito en un momento, tal y como el autor considera, en el que el anarquismo se encontraba en un punto de inflexión dentro de su larga y agitada historia, por lo que su apuesta es por recuperar el objetivo de la revolución social sin que niegue en ningún momento que las ideas libertarias hayan recogido siempre todo intento de liberación personal. De hecho, el anarquismo hay que analizarlo siempre como un desarrollo entre dos tendencias elementales: un compromiso personal con la autonomía personal y otro colectivo con la libertad social. Bookchin considera que esas dos tendencias jamás se armonizaron dentro del movimiento anar-

148.- Murray Bookchin: *Anarquismo social o anarquismo personal. un abismo insuperable*. Virus Editorial, 2012.

quista y simplemente convivieron en su seno. Ello condujo a que las diferentes escuelas anarquistas, situadas entre esos dos extremos, con sus propias propuestas de organización social, situaran al anarquismo según Bookchin como un movimiento pluralista que trabajaba más por una concepción negativa de la libertad ("libertad de hacer") que por una positiva ("libertad para hacer"); para el norteamericano, la concepción de una libertad positiva sería un reto para el futuro en el movimiento anarquista. Resulta admisible la aceptación de esas dos tendencias en la historia del anarquismo, la individualista (que podríamos llamar con cautela "liberal) y la socialista; el propio desarrollo del anarquismo en el siglo XX conducirá hacia "formas revolucionarias enérgicas de organización con unos programas coherentes y atractivos", tal y como las define Bookchin.

Ese programa socialista y revolucionario en el anarquismo no niega, y jamás lo ha hecho, la importancia de la realización personal y de la satisfacción del deseo. El anarquismo, al que Bookchin considera que hay que añadirle ya el apelativo de "social", es de forma obvia un heredero de la Ilustración, aun aceptando las límites e imperfecciones de este proceso histórico; defiende la capacidad racional del ser humano sin negar en absoluto la pasión, la imaginación, el arte o el placer, elementos que de hecho siempre ha tratado de integrar en la vida cotidiana. La crítica feroz que pueda hacerse a la megamáquina, concepto de Lewis Munford que alude a la explotación y burocratización del trabajo, no conduce en el anarquismo a no apostar por la tecnología como elemento liberador; la existencia de un proceso de institucionalización social no quita que se esté contra el sistema de clases y la jerarquía,

por lo que puede ser muy bien de carácter libertario, mientras que un programa político federal de democracia directa puede perfectamente suponer al mismo tiempo la oposición al parlamentarismo y al Estado. La autonomía personal resulta una quimera, o como mucho algo propio de una élite formada por individuos aislados, si se renuncia a la libertad social; el individuo solo puede desarrollarse completamente en el seno de una sociedad plenamente desarrollada[149].

El también estadounidense Noam Chomsky (1928), uno de los intelectuales más influyentes durante la segunda mitad del siglo XX llegando hasta nuestros días, paradójicamente para alguien que se considera socialista libertario, publicó durante años en medios *libertarians* de derecha, entre los que contaba a buenos amigos, a pesar de disentir de manera obvia en muchas cuestiones. Para Chomsky, ese libertarismo o anarcocapitalismo no era más que una desvirtuación del pensamiento liberal clásico, doctrina sobre la libertad individual, opuesta al poder arbitrario y la coacción representados por el Estado absolutista, el feudalismo y la Iglesia. Posteriormente, surgirían nuevas formas de poder centralizado, en especial el sistema industrial, financiero y corporativo, por lo que la aplicación del liberalismo clásico llevaría a enfrentarse a estas nuevas estructuras de dominación; considera que la concepción clásica del liberalismo ha sido reconstruida por motivos ideológicos, ya que fue hecha pedazos por la emergencia del capitalismo industrial. Chomsky, en una visión tremendamente interesante, rechaza el mal llamado libertarismo de derecha en su país y considera que los auténticos herederos del liberalismo serían los socialistas libertarios como otra forma de llamar al anarquismo[150].

149.- Bookchin, op. cit.

150.- Noam Chomsky: *Conversaciones libertarias*. Madre Tierra, 1994.

Como no puede ser de otra manera, hay que dedicar un espacio, siempre insuficiente, a la liberación de la mujer y su relación con el anarquismo. Las ideas anarquistas fueron siempre sinónimo de luchas que no puede reducirse a la explotación económica, por lo que tuvo siempre en cuenta la subordinación de la mujer, que encuadraba en su apuesta por una "libertad entre iguales" donde no hubiera cabida a relaciones de dominación. Por lo tanto, el feminismo y las ideas libertarias han estado siempre vinculadas, pero como ya hemos apuntado, con los problemas consustanciales a un movimiento heterogéneo y a ciertas mentalidades más arriagadas en lo tradicional de lo que nos gustaría, por lo que era siempre necesaria una renovación y lucha propia de la militancia femenina, que pudo tener un momento culminante con la creación del grupo Mujeres Libres y la revista del mismo nombre durante la revolución paralela en España al conflicto civil iniciado en 1936. Por otra parte, para distanciarse de un feminismo liberal partidario de la igualdad de derechos a través de la reforma legal, el feminismo libertario tiene un carácter inequívocamente revolucionario al combatir el patriarcado como parte importante de una dominación que se extiende a la político y a otras esferas de la vida social. Así, la lucha contemporánea feminista contra la subordinación de la mujer ha sido vista, desde perspectivas libertarias y de un modo radical, como una posible erradicación del autoritarismo en todos los ámbitos de vida, por lo que su vínculo con el anarquismo parece evidente. Peggy Korneggerm en la década de los años 70, donde se sitúa un anarquismo feminista renovado, quiso ver en la segunda oleada de feminismo de los años 60, en su país Estados Unidos, y en sus modos organizativos una "conciencia libertaria no declarada"; aquellos grupos de

mujeres mostraban una estructura, por flexible, plural y sin liderazgos coactivos, muy parecida a los tradicionales grupos de afinidad ácratas que se dieron en España y en otros países, una especie de "anarquismo intuitivo" por parte de las feministas como parte de la liberación total de la humanidad[151]. En el mundo globalizado ya de finales del siglo XX, las diversas formas de opresión y explotación, ya sean por sexo, raza o clase, están muy relacionadas unas con otras a veces, tantas veces con la máscara liberal como dominación sutil amortiguadora de transformaciones más profundas, ya que la liberación de la mujer no puede pasar solo porque ocupe un lugar en la esfera pública tradicionalmente reservado a los hombres; la respuesta, inequívocamente subversiva, pasa por un feminismo de carácter anarquista según el cual no es posible combatir una forma de opresión sin combatirlas todas al mismo tiempo[152].

Posmodernidad y siglo XXI

A partir de los años 70 del siglo XX, surgen nuevos movimientos sociales impregnados de rasgos libertarios, como son la descentralización, la renuncia a las jerarquías, la desobediencia civil y la acción directa, aunque planteando necesidades nuevas conforme a los contextos del momento. Serán décadas con cambios sociales, económicos, culturales y tecnológicos, que supondrán

151.- Peggy Kornegger: "Anarquismo: la conexión feminista", disponible online en https://www.alasbarricadas.org/ateneovirtual/index.php/Anarquismo:_la_conexi%C3%B3n_feminista; este manifiesto es toda una declaración de intenciones, por vincular el feminismo radical con las ideas libertarias emancipadoras (anarcofeminismo) y por su negación, pero sin renunciar a la transformación total de la sociedad, de una revolución autoritaria, de conquista del poder, dominante en el siglo XX.

152.- Chiara Bottici: *Manifiesto anarcafeminista*; NED, 2021.

una modificación de los dispositivos de dominación, darán lugar a nuevas condiciones de posibilidad y propiciarán un resurgir del anarquismo. El movimiento antiglobalización (o de Resistencia Global y también denominado altermundista), que cobró fuerza a finales de los años 90, evidenciando los efectos perniciosos de la globalización económica capitalista, ha acogido en su seno a no pocos grupos anarquistas. Merece la pena mencionar el llamado post-anarquismo, término que hay quien sitúa en el texto del estadounidense Hakim Bey *Post-Anarchism Anarchy* (1987), alegato contra lo que consideraba la paralización que suponían las organizaciones libertarias clásicas. No obstante, el desarrollo de lo que hoy conocemos como post-anarquismo, objeto de no pocas críticas en el mundo libertario, será desarrollado años después por autores como Todd May, Saul Newman y Lewis Call hasta llegar en 2011 a la publicación de un compendio de textos post-anarquistas, *Post-Anarchism Reader*, cuyo denominador común estriba en una crítica feroz a la ideología legitimada en la modernidad y en considerar que el anarquismo no escapó a esa influencia[153].

El post-anarquismo, como parte de la controvertida filosofía posmoderna, realiza una crítica feroz a la ideología surgida en la modernidad, creadora de nuevos dispositivos de dominación en nombre de la Ilustración; sin embargo, para interés de este ensayo hay que recordar que ya hubo antecedentes de esa crítica, en autores que vivieron sus inicios, como es el caso de los trascendentalistas, impregnados de romanticismo, o de los anarquistas individualistas seguidores de Stirner, de todos ellos nos hemos ocupado ya en su momento. De hecho, las críticas libertarias al post-anarquismo han

153.- Tomás Ibáñez: *Anarquismo es movimiento*. Virus Editorial, 2014.

sido abundantes, señalando precisamente que el pensamiento anarquista siempre ha sido amplio y diverso, por lo que si algunos presupuestos procedieron en gran medida de la ideología ilustrada, muchos otros se mostraron ya muy críticos en su momento con el desarrollo de la modernidad. Otras críticas, como la del ya mencionado Murray Bookchin, que continúa propiciando la autonomía del sujeto y confiando en las posibilidades emancipadoras de la razón crítica ilustrada, pasan por considerar que el post-anarquismo no deja de hacer el juego al neoliberalismo al desvincular las ideas libertarias de las luchas del movimiento obrero. Un debate, en el seno de los movimientos libertarios, y una tensión, entre las filosofías moderna y posmoderna, sin duda muy valioso. Para el caso que nos ocupa, señalaremos una vez más que el componente más estrictamente individualista de las ideas anarquistas está inevitablemente unido a las aspiraciones transformadoras y de justicia social del movimiento libertario; ambas concepciones se implican y son, tal vez, producto de esa tensión entre pensamiento moderno y posmoderno.

Para concluir este recorrido por la tradición libertaria, no está de más mencionar movimientos insurreccionales, ya en el siglo XXI, que distancian las prácticas libertarias, de inequívoca aspiración subversiva, con un liberalismo más identificado con el sistema imperante. Así, 2011 fue un año convulso de movilizaciones populares en diversos lugares del mundo (Grecia, España, Alemania, Oriente Medio...), donde se ocuparon plazas y diversos lugares públicos para protestar contra la clase dirigente. La participación de los anarquistas, y la influencia de las ideas libertarias, en lo que fueron movimientos básicamente horizontales y autogestionarios con amplias miras para el cambio social, y a pesar de

los intentos de acaparación por parte de ciertas fuerzas políticas, fue indudable. De hecho, en el llamado Occupy Wall Street, que puede calificarse de movimiento con aspiraciones revolucionarias, tuvo un papel primordial el economista y antropólogo anarquista David Graeber, desgraciadamente, desaparecido a temprana edad en 2020 en plena crisis sanitaria. Tal y como lo expresa Graeber, incansable cooperador con grupos y coaliciones de todo tipo, siempre que funcionaran sobre principios horizontales de democracia directa, el movimiento anarquista llevaba décadas poniendo todo su esfuerzo en el desarrollo de comunidades igualitarias y autogobernadas al margen del Estado. El objetivo se basaba en el principio de que la libertad es contagiosa, mostrando a la gente común que una sociedad verdaderamente democrática era posible[154]. Y, para el caso que nos ocupa, observamos aquí la inequívoca relación del anarquismo, y de su concepción de la libertad, con una verdadera profundización democrática, si entendemos por ello el hecho de que las personas decidan sobre los asuntos que les afectan y los gestionen de modo igualitario como adultos razonables.

> Si los valores humanos han de sobrevivir, ha de oponerse un contra-ideal al objetivo totalitario de un mundo uniforme. Y ese contra-ideal existe, precisamente, en la visión de la libertad pura que ha inspirado a los escritores anarquistas y cuasi-anarquistas a partir de Winstanley en el siglo XVII. Obviamente, este ideal no es inmediatamente realizable, y, puesto que es un ideal, probablemente no se realizará jamás. Pero la presencia misma de un concepto de la libertad pura

154.- David Graeber: *Somos el 99%. una historia, una crisis, un movimiento.* Capitan Swing, 2014.

como éste -puede ayudarnos a juzgar nuestra situación y a vislumbrar nuestros objetivos. Puede ayudarnos a conservar e incluso a ampliar aquellas zonas en las que todavía funcionan los valores personales. Puede ayudarnos en la urgente tarea de la pura y simple supervivencia, a superar las críticas décadas venideras hasta que pierda impulso el movimiento hacia la centralización mundial, como todos los movimientos históricos, y las fuerzas morales que dependen del juicio y de la opción individuales puedan reafirmarse en medio de su corrupción.[155]

155.- George Woodcock: *El anarquismo. historia de las ideas y movimientos libertarios*. Ariel, 1979; pp 461-462.

Un poco de filosofía política

Como hemos dicho ya a lo largo de esta obra, los anarquistas, desde su concepción moderna en el siglo diecinueve, se han considerado a menudo la rama liberal del socialismo. Efectivamente, las coincidencias de la filosofía anarquista con la liberal son, de entrada, notables: creencia en la armonía natural, cosmopolitismo, libertad individual... Sin embargo, si dejamos a un lado la teoría y nos vamos a los hechos es posible que el abismo, moral e intelectual, entre ambas concepciones se empiece a abrir de manera inevitable. La reafirmación constante de gran parte de los liberales en su libertad negativa*, esto es, que el poder no se entrometa en los asuntos privados de los seres humanos, es objeto de una evidente crítica libertaria: se trata de una visión limitada, e incluso abstracta, ya que las diferencias sociales y biológicas imposibilitan una libertad verdadera como capacidad para actuar. A menudo, los amantes de la simpleza intelectual, y de un maniqueísmo algo insultante, insisten en las diferencias entre esa libertad mencionada, negativa, que Benjamin Constant calificó también como "moderna" y la positiva, que obedecería al derecho a participar en la gestión de la comunidad, y sería propia de la Antigüedad. Sin embargo, con el anarquismo, fiel a querer abrazar lo más libre y emancipatorio de las dos grandes corrientes de la modernidad, podemos encontrar una tercera concepción de la libertad en la que se reivindica, no solo el derecho,

* No obstante, para ser justos, ya hemos visto que esta concepción negativa de la libertad no es propia de todas las familias liberales, aunque a menudo el sentido positivo de alguna pasa por acudir a un Estado benefactor.

sino la posibilidad de que sea un "hecho real y efectivo" para todos y cada uno de los seres humanos; es algo que muy a menudo olvidan u obvian ciertos liberales. Los anarquistas españoles, representantes del movimiento libertario más grande que haya conocido la humanidad, coincidieron en cierta medida con el liberalismo en sus líneas principales. Por ejemplo, no hay ninguna duda de que los anarquistas han defendido siempre los derechos individuales, entre los cuales se encuentra por supuesto la libertad de expresión, lo cual les separa radicalmente de otras corrientes de izquierda empeñadas en legislar al respecto. Sin embargo, podemos establecer ya aspectos que hacen diverger al anarquismo, también, de las propuestas liberales: la afirmación de que la igualdad, sobre todo económica, es la base para que los derechos individuales sean reales; la negación de la ley jurídica (gubernamental) como protección de esos derechos básicos y de la libertad, ya que solo la acción social y la solidaridad pueden garantizarlos, y la ampliación de derechos y libertades no incluidos en el liberalismo clásico o tratados de incorporar de forma tardía. Por su importancia, nos detendremos en este último aspecto. Resulta paradójico, que la clase triunfante tras las revoluciones liberales, la burguesía, haya reprimido un derecho primordial como es el de asociación, tan necesario en el movimiento obrero organizado; es un hecho, difícilmente refutable, que las ideas anarquistas en su concepción moderna han nacido y se han desarrollado de forma paralela al fortalecimiento de un Estado de rasgos liberales. De entrada, es primordial recalcar que los anarquistas se esforzaban en que los derechos no fueran meras proclamas bienintencionadas sobre el papel, algo que haríamos bien en tener en cuenta todavía a día de hoy, sino que se convirtieran en hechos reales

mediante la actuación social. Entramos de nuevo en la oposición entre la mera concepción negativa como, por ejemplo, en la teoría liberal el derecho a la vida, según la cual nadie puede agredirnos y el Estado debe garantizarlo, y la positiva libertaria, basada más en la necesidad obvia, no solo de existir, sino de desarrollar nuestra vida en base a unas necesidades que la sociedad debe poner a nuestra disposición.

Sobre el individuo y la sociedad

Para el liberalismo clásico, los individuos poseen un derecho natural, que la sociedad o el Estado no otorgan en absoluto. Los anarquistas han criticado siempre esa forma de la individualidad, como previa a la sociedad o aislada de ella, ya que sin el contexto social difícilmente el hombre hubiera podido abandonar su animalidad. Sí, hablamos en este ensayo de dos filosofías que parten del individuo y de su libertad, aunque los ácratas no han dejado de contemplar, buscando soluciones, la de todos y cada uno de los que forman el conjunto social. Sí, históricamente el liberalismo se ha conformado en torno a lograr "la máxima felicidad para el mayor número de personas sobre la base de la libre competencia", algo aceptable en la teoría, pero que en la práctica de la estructura económico-social resultante, con su culto insolidario al éxito individual, conduce a no pocos problemas de facto. El anarquismo considera que el ser humano es una animal social y político, en la tradición aristotélica, aunque no por meras necesidades económicas de subsistencia, sino por factores más morales; el individuo, solo en sociedad junto a otros, puede alcanzar su pleno desarrollo. Como veremos más adelante, para el anarquismo,

algo que le separa drásticamente del liberalismo en muchos aspectos, tanto la moral, como la libertad, son concebibles únicamente en sociedad. Cierto es que ha existido cierta discrepancia histórica en el seno de las ideas libertarias, y no siempre ha sido de fácil conciliación, entre aquellos que resaltan la primacía del sujeto individual y los ácratas que defienden las concepciones sociales del apoyo mutuo y la solidaridad; hoy, la polémica puede considerarse superada y la antinomia resulta en una permanente búsqueda de equilibrio. El anarquista Herbert Read aseguró que toda filosofía política debería tener como consideración primordial la preservación de la libertad individual; de modo general, para las ideas libertarias el ser humano es tan social como individual. Tal y como dijo Daniel Guérin, ya en los años 60 del siglo XX, el anarquismo recurre a dos fuentes de energía para transformar la sociedad: el individuo y la espontaneidad de las masas. Y es que es posible que la tradición occidental en la modernidad conciba a individuo y sociedad como entes separados; desde esta concepción, más propia del liberalismo, la sociedad vendría a ser un agregado de individuos con diversidad de intereses y, por lo tanto, en permanente competencia entre sí. Sin embargo, la visión anarquista no concibe al individuo separado de la sociedad, ya que considera que es su ámbito natural; es más, el antagonismo entre individuo y sociedad beneficia al poder, ya que observa a los seres humanos como egoístas, desprendidos de vínculos comunitarios, por lo que necesitan de una instancia externa y superior para imponerles normas de conducta. Así, como veremos más adelante en las diferentes concepciones sobre la libertad, si esta la conciben los liberales principalmente como negativa, remitida a una esfera privada del

individuo, los anarquistas se esfuerzan en una visión positiva: al no separar al individuo de la sociedad, la libertad adquiere un rasgo eminentemente social en un contexto no coercitivo. De hecho, es prácticamente imposible concebir a un libertario que no sea individualista, pero tendiendo siempre un puente para la acción colectiva; como parte de su filosofía global, lejos de antagonismos entre individuo y sociedad, el pensamiento y la acción de los anarquistas siempre se ha conducido a conciliar el bienestar social con la particularidad de cada ser humano.

Historiadores actuales, con una forma de entender el liberalismo de corte más social, como Michael Freeden, aportan una interesante reflexión; en oposición al individualismo (concepción del individuo como la única unidad de la sociedad, autónoma y autosuficiente), menciona la individualidad, que haría referencia a una singularidad cualitativa en cada persona, cuyos valores pueden ser alimentados por ella misma, pero también por el entorno cultural y educativo; es algo que puede sostener un anarquista, pero hablamos de una corriente liberal que puede ser calificada como social y que, no pocas veces, parece darse de bruces con otras formas de entender el liberalismo a nivel político y económico. Así, en su concepción más clásica reivindicada por no pocos liberales contemporáneos*, no podemos encontrar excesivas confluencias entre el individuo, tal y como lo entienden los anarquistas, y el individuo

* El propio Freeden considera la historia del liberalismo dividida en varias capas, que desde la concepción clásica llegaría hasta un Estado benevolente en el siglo XX y algunos rasgos posmodernos de dispersión del poder e identidad de las minorías en la actualidad; como ya apuntamos, el neoliberalismo, refugiado en la noción clásica de libertad negativa es considerado por Freeden una distorsión o pseudoliberalismo, que no es necesariamente la tesis de este ensayo, especialmente en España donde proliferan esta suerte de liberales.

liberal, ya que este parece concebirse como de alguna manera aislado para construir la sociedad en base a su interés particular. El liberal defensor del libre mercado, entre los derechos elementales que reclama, está de modo primordial el derecho a la propiedad; no solo el de toda suerte de bienes de consumo, también el de los medios de producción. De hecho, este tipo de liberalismo ha sido calificado en ocasiones de *posesivo*, ya que va asociado a la propiedad individual y a la creación de la sociedad como garante de la misma, así como para asegurar el cambio entre propietarios. Dicha concepción, a pesar de ser invocada una y otra vez por liberales recientes, ya fue puesta en entredicho en el siglo XIX con la aparición en la sociedad política del movimiento obrero organizado, formado por individuos asociados que no contaban más que con su fuerza de trabajo; el anarquismo moderno, junto a otras influencias como la del propio liberalismo, se conforma como una de las opciones transformadores de los trabajadores organizados en abierta crítica al Estado como división entre propietarios y desposeídos, lo cual abre uno de los abismos, e incluso antagonismo en la práctica por una cuestión de clase, entre las dos filosofías*. Al contrario que el liberal, el individuo anarquista es eminentemente social y encuentra su desarrollo en la sociedad construyendo la solidaridad con todo los demás seres humanos. Frente al individualismo *posesivo*, propio de cierta filosofía liberal, el individualismo anarquista solo puede ser calificado de ético. Este individualismo ético, no obstante, haya puntos en común con uno de los mejores

* En cualquier caso, no queremos caer en esa caricatura del liberalismo como "ideología de la clase burguesa", aunque sí insistiremos en que este problema persiste en cualquier concepción liberal adaptada a nuestras sociedades: división entre clases y problemas de acceso a la riqueza.

representantes de otra forma de entender el liberalismo, como es Kant, cuya visión se aleja de reducir la cuestión a un problema de preservación de la propiedad; según el filósofo alemán, para que los individuos sean libres e iguales entra en juego el factor de su condición de seres racionales, por lo que claramente aporta una relevancia ética al asunto que encuentra un lugar común con la filosofía anarquista. El individuo kantiano, que se caracteriza por ser autónomo y por estar dotado de razón moral, puede identificarse casi de manera plena con el de uno de los padres del anarquismo moderno, Mijaíl Bakunin. Como veremos a lo largo de los diferentes apartados de este capítulo, la concepción del individualismo en el anarquismo, al igual que ocurre con su visión sobre la libertad, y en abierta oposición a las inquietudes habituales de gran parte de los liberales, va estrechamente vinculada a sus preocupaciones sociales y morales.

Derechos naturales

La idea de los derechos naturales, o iusnaturalismo, dentro de la tradición liberal, fue expuesta ya por Locke, algo decisivo para la posterior historia de las ideas al estar relacionado con los límites a la interferencia en la vida de las personas; aunque otros liberales en la historia no siempre la han considerado*, de forma contemporánea ha sido actualizada por Robert Nozick. Según esta teoría, las personas pueden reclamar sus derechos o hacer peticiones de justicia, no en función de pertenencia a una comunidad política o conforme a alguna suerte de

* El concepto de derecho, aunque se usara el apelativo "natural" para señalar que eran evidentes, no podia ya quedar desligado de su origen y reconocimiento sociales, ya a finales del siglo XIX.

contrato social, sino sencillamente en razón de su condición de seres humanos. De esta manera, no sin pocos problemas y objeciones, desde puntos de vista liberales y, sobre todo, anarquistas, como ya veremos, tendríamos una moral fundada en una llamada ley natural y en una supuesta naturaleza humana. Históricamente, puede verse la reclamación de derechos naturales, desde el ámbito liberal, como una forma de combatir el absolutismo monárquico; en la sociedad contemporánea, esa reclamación ya juega otro papel, tal vez una forma de combatir el relativismo o de apelar a una moral estrictamente utilitarista. En cualquier caso, de un modo histórico, pero también general, puede hablarse en el liberalismo de una apelación a los derechos naturales de las personas para restringir el orden político. Por supuesto, la defensa de tales derechos, aunque se funde históricamente en una ley natural o divina, halla para los liberales su reafirmación en las adecuados contratos y constituciones dirigidos a limitar el poder político que erosione la libertad individual.

En el ámbito libertario, en Godwin existe un esfuerzo por conjugar el derecho natural con el principio utilitario, algo muy propio del mundo anglosajón de su tiempo; no obstante, lo original en este autor es la influencia que recoge de la filosofía francesa, lo que le supone adoptar un optimismo antropológico con planteamiento crítico, algo que en última instancia le conducirá hacia el determinismo social y a renunciar prácticamente al derecho natural. Puede decirse que el anarquismo clásico, en principio, reclamará ciertos derechos naturales, o humanos, frente al derecho jurídico o positivo, que partirá del Estado, autoridad externa al individuo. Sin embargo, la concepción de Bakunin se ha diferenciado del iusnaturalismo, ya que los juristas han entendido

siempre un vínculo necesario entre una moral trascendente y la ley jurídica. Esta, resulta siempre injusta al estar legitimada en la fuerza y, a pesar de que se presente como benévola por mostrar una conexión con el derecho natural, pierde esa condición al ser impuesta de forma coercitiva. Es el anarquista ruso el que denuncia ese vínculo entre el idealismo, religioso o racionalista, y el derecho jurídico o positivo. Así, el derecho natural al que apela Bakunin es precisamente todo lo contrario al estar libre de toda ficción metafísica y renunciar al uso de la fuerza. En el autor ruso encontramos ya una plena visión anarquista al confiar en la libertad y espontaneidad de las personas para ser ellas mismas, sin coacción externa, las que regulen sus mutuas relaciones; el derecho natural, o humano, de Bakunin se basa en el libre desarrollo de la causalidad universal, en las tendencias inherentes a las leyes naturales, sin interferencia de ningún tipo de idealismo (de Dios o del Estado). Para legitimar al Estado, es decir, las desigualdades y la injusticia, es siempre necesaria esa ficción idealista o metafísica; si anteriormente era necesaria la religión para mantener dominadas a las masas, algún tipo de idealismo mantiene igualmente el orden jerarquizado dentro de la institución estatal. En Bakunin, podemos observar ya un rechazo a todo orden artificial que trate de legitimar la jerarquización social, sea divino o humano, y una reivindicación de las leyes naturales, entendidas como el despertar del mundo del trabajo, de la ciencia, de la libertad y de la igualdad; es decir, una organización de abajo arriba gracias a la libre asociación de todos los grupos de productores.

Kropotkin mencionaba el derecho natural, pero al igual que Bakunin se refería más bien a las leyes biológicas; puede deducirse también cierta visión sobre el derecho con carácter consuetudinario cuando reclama

Kropotkin una libre asociación basada en el acuerdo mutuo, así como en normas y costumbres continuamente revisadas para eludir toda rigidez y subordinación a lo establecido. La del anarquismo, es una visión de la libertad llevada a la organización social, que hay que trasladar también al terreno del derecho; Malato, en su *Filosofía del anarquismo*, realizará una simple y efectiva distinción entre derecho, inherente a todos los seres humanos como garante de su vida y bienestar, y ley, que suele aludir al orden político jerarquizado. El anarquismo moderno, aunque ha habido controversia al respecto, en nuestra opinión difícilmente puede ser encuadrado dentro de las corrientes iusnaturalistas; los libertarios, si apelaban al "derecho natural", lo hacían refiriéndose a unas leyes biológicas vinculadas con las ciencias naturales, no a un concepto trascendente de justicia o a un supuesto orden natural desvirtuado. En cualquier caso, aunque haya quien se esfuerce en situar la filosofía anarquista clásica dentro del iusnaturalismo, hay que comprender que asegurar lo contrario no se convierte por ello en justificación del derecho positivo y del orden instituido; al contrario, se critica cómo funcionan como enmascaramiento del privilegio social y económico para tratar de buscar la justicia en los hechos de la práctica social.

La teoría de los derechos naturales suele estar vinculada a una moralidad surgida de una supuesta condición humana, lo cual nos introduce en no pocos problemas al tratar de discernir y seleccionar unos rasgos distintivos al respecto. El debate sobre si existe o no una naturaleza humana, que llega hasta nuestros días, resulta apasionante; hay que aclarar que, incluso en el caso de una respuesta negativa absoluta, no se duda de la existencia de ciertos rasgos comunes para todos los seres humanos

como pueden ser la facultad intelectiva, lingüística y simbólica o, en otro orden de cosas, la capacidad para sufrir, amar o sentir placer. Los anarquistas clásicos, lejos de tener una concepción benévola al modo de Rousseau*, tuvieron siempre en cuenta la maleabilidad del ser humano, cuyos rasgos, positivos o negativos, se potencian según el contexto social; así, presumían que una sociedad anarquista desarrollaría los aspectos más solidarios y cooperativos del ser humano. Proudhon, Bakunin y Kropotkin recogieron la antigua tradición del ser humano como "animal social", sin que podamos concebirlo con una condición previa a la sociedad, que sería la que determina su comportamiento. Si Kropotkin, por ejemplo, se esforzó en demostrar que la anarquía en sociedad es lo que permitiría una mejor expresión del desarrollo y la actividad humanas, pensadores actuales como Tomás Ibáñez consideran que el anarquismo no debe entrar en el juego de si una sociedad libertaria es la que mejor se adapta a una supuesta condición humana al igual que tampoco lo sería el liberalismo. El contexto social tiene en potencia diversas manifestaciones, que según las características de aquel se reprimen o se desarrollan. Así, una sociedad anarquista estaría compuesta de seres humanos capaces de adaptarse, de modo más o menos sencillo, a unas condiciones de vida en libertad y armonía sin coacción alguna. La defensa de los derechos humanos y su condición universal, entendida como lo que es válido para todos sin excepción, es algo que sin duda hay que realizar con vigor; la fundamentación para establecer esos derechos, si se realiza en base

* Por un lado, es relativamente usual considerar que los anarquistas sí tenían esa consideración magnánima sobre la naturaleza humana y que incluso observaron ciertos rasgos libertarios en el propio Rousseau; ambas cosas, las tenemos por rotundamene falsas.

a una supuesta naturaleza humana común será esta la que imponga las condiciones de esos derechos, por lo que habría que someterse y aceptar. Si, en cambio, la fundamentación de los derechos se realiza en base a la voluntad y el deseo de los integrantes de la sociedad, con el objetivo de asegurar el cumplimento de facto, tal vez la opción anarquista no deja lugar a muchas dudas.

Sobre el contractualismo y el pacto libre

La teoría del Contrato Social, llamada así por la obra de Rousseau, pero también denominada contractualismo, sostiene que la sociedad humana debe su origen (o su posibilidad) a un contrato o pacto entre individuos. Según Platón -que trataría de refutar tal concepción-, es posible que algunos sofistas desarrollaran ya una teoría contractualista, según la cual era más provechoso llegar a un entendimiento con el fin de no cometer ni sufrir injusticia; así, la justicia no sería algo absoluto, sino el resultado de un acuerdo o compromiso. En la Edad Media, la teoría contractualista estaría condicionada por el conflicto entre el poder temporal y el poder espiritual -conflicto inexistente en el mundo antiguo-. Es en la Edad Moderna cuando se desarrolla la teoría plenamente, en parte por la secularización del Estado y en parte por una concepción atomista según la cual el Estado se halla compuesto primariamente por individuos cuyas relaciones entre sí son comparables a las relaciones entre partículas. Lejos quedará ya la fundamentación trascendente, pero también la noción de politicidad innata al hombre de la época clásica, y se tratará de fundamentar los ordenamientos civiles (sometimiento a la autoridad de un Estado). Los dos

autores contractualistas modernos más conocidos son Hobbes y Rousseau. Ya hemos hablado de Hobbes, en el capítulo previo sobre la tradición liberal, y al contrario que él Rousseau tiene una concepción magnánima de la naturaleza humana, regida por el amor de sí, pero también por la piedad hacia los otros. Esta última característica se habría ido perdiendo con el tiempo, llegando el camino de la propiedad privada y estableciendo un orden abusivo y desigualitario; la manera de salir de ese estado de decadencia es mediante un verdadero contrato social que permita la igualdad y acabe con la injusticia. El contrato será la expresión de todas las voluntades en una sola, en función de un cuerpo político donde todos se comprometen a observar las leyes dictadas por todos. Ya vimos la crítica liberal en Benjamin Constant, que consideraba que Rousseau no establecía los límites para ese poder en forma de la llamada voluntad general, ficción temible como la definió el anarquista Eduardo Colombo, ya que el pacto social resultaría, con palabras del propio Rousseau, en "la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad". Si otros liberales posteriores, no tuvieron ya en cuenta la teoría del contrato social, considerando el origen del Estado en circunstancias históricas o en la fuerza, John Rawls la actualizará revisando los principios de justicia que regularán la sociedad*.

Los anarquistas modernos se opusieron a la teoría del contrato social, ya que consideran que la libertad individual no es anterior a la vida social y, por lo tanto, el ser humano no cede parte de la misma para dar lugar al espacio público. El contrato social, según la visión libertaria, no es más que la mera institucionalización de la violencia, incluso en la forma liberal del Estado,

* Ver páginas 74 a 77.

para dar lugar a un derecho positivo que protege, fundamentalmente, a los propietarios. En William Godwin existe toda una crítica al contractualismo que somete la razón individual a razón de Estado y pretende legitimar el ejercicio del poder de una forma u otra; si la sociedad tradicional se legimitaba en el derecho divino, la modernidad se cimentará en la justificación del poder político. El origen del gobierno tiene tres teorías principales: la fuerza, el derecho divino y el contrato social. Las dos primeras no son objeto de una crítica tan severa por parte de Godwin, ya que ni siquiera se fundan en la razón y no pueden ser, por lo tanto, base para la sociedad del futuro. Por otra parte, el contractualismo no puede ser aceptado, ya que supone una amenaza a la autonomía individual con la excusa de las opiniones de una mayoría. La legitimidad del Estado que existe en el contrato social no puede ser asumida bajo ningún concepto, ya que Godwin considera que la influencia del gobierno es siempre perniciosa para el desarrollo de la sociedad hacia el progreso.

El anarquismo, que nace explícitamente a mediados del siglo XIX, hay que considerarlo en gran medida hijo de la modernidad: tendría así una gran confianza en el progreso científico, en la educación y en la desacralización del mundo y de las relaciones humanas. Sin embargo, otros rasgos a los que no renuncia el anarquismo, como es cierta condición romántica, le hacen criticar las instituciones que la época moderna acabaría institucionalizando: el Estado, el capital y la propiedad privada. Proudhon, abiertamente, denuncia el contrato social como una ficción que pretende legitimar el poder político. En lugar de justificar la dominación, como harían Hobbes o Rousseau, Proudhon y el anarquismo se esfuerzan por averiguar cómo podemos ser más

libres: la libertad será el fin y no un punto de partida ni algo innato. Se confía en la perfectibilidad del hombre, lo que supone que no existe naturaleza previa a la condición humana y se da la posibilidad de un "contrato libre" en el que los hombres establezcan sus propias reglas en la fuerza colectiva (lo social, así, sería previo a lo político). En Hobbes y en Rousseau el contrato funda lo social y lo político, y para Proudhon ese es el origen de la explotación económica y de la subordinación política (es decir, el Estado).

Para Proudhon, los contratos anarquistas en una sociedad libre tendrían las siguientes características: sinalagmáticos (es decir, reciprocidad y falta de unilateralidad), conmutativos (obligaciones iguales), rescindibles (falta de permanencia y ausencia de sanciones punitivas) y parciales (no pueden darse obligaciones generales no específicas). Como resultado de estos contratos, la justicia se expresará en dos planos: en lo político, a través del federalismo; y en lo económico, a través del mutualismo. El mutualismo se basa en un contrato libre, con las obligaciones en él establecidas, donde todos tienen las mismas condiciones de cumplimiento y obtienen de él los mismos beneficios; al ser rescindible, no hay pérdida de libertad, sino al contrario, ya que los contrayentes pertenecen a una fuerza colectiva dinámica que se autorregula. El federalismo, como la otra instancia contractual, se encargará más bien de regular la relaciones socioeconómicas, asegurando el pluralismo y la armonía de las diferencias culturales, y sin que exista autoridad encargada alguna ni prevalencia entre los constituyentes. Se rechaza la norma jurídica (expresión de un Estado que legisla para sus propios intereses), pero la justicia requerirá el cumplimiento de la norma principal: el cumplimiento de los contratos

(donde la única norma reguladora será la fuerza de las promesas de los hombres).

En Bakunin encontramos también una severa crítica a la teoría del Contrato Social de Rousseau, no existe por supuesto ese pacto primigenio en la historia de la humanidad y solo la imposición de una minoría privilegiada está en el origen de dicho contrato para legitimar el poder. El Estado, para el anarquista ruso, no se origina en acuerdo alguno, sino que es producto de la guerra, la violencia y la conquista. En definitiva, se realiza desde el anarquismo una crítica devastadora al origen del Estado situado en la fantasía de una voluntad libre y consciente del ser humano en lo que sería su versión liberal. La sociedad no es producto de la firma de contrato alguno, entre individuos libres y conscientes, sino que precede a todo pensamiento, conciencia y voluntad de cada uno de sus integrantes. Bakunin llegó a decir que los liberales, aunque conscientes de la ficción que representaba la firma de un contrato preexistente a la sociedad, que finalmente daría lugar al Estado, se aferraban a ello como un dogma religioso. Si denunciamos la mistificación que supone la teoría liberal del contrato social, la representación política, así como la imposición de una (supuesta) voluntad mayoritaria que aplasta a las minorías, solo podemos apostar por una acción política conducida por la razón y que exprese el empeño del conjunto de la colectividad. Desde este punto de vista, el contrato libre anarquista, concretado en el federalismo y en la autonomía de grupos e individuos, pasa por una propuesta política de plena actualidad si nuestras preocupaciones morales se fijan en todos y cada uno de los miembros de la comunidad. El anarquismo jamás ha concebido al ser humano de una manera abstracta, algo previo a todo contexto social, ya que su libertad solo es posible en el

seno de una sociedad libre sin atomización alguna ni alienación política. Es en la teoría del contrato social, inequívocamente unida a una concepción de la libertad, uno de los importantes factores donde anarquismo y liberalismo parecen divergir de manera inevitable.

Apuntes sobre la democracia

La democracia, sostiene el antropólogo anarquista David Graeber, ha tenido múltiples significados a lo largo de la historia; en origen aludía a un sistema en el que lo miembros de una comunidad tomaban decisiones de forma asamblearia y con la misma capacidad de voto. El también libertario Eduardo Colombo, por su parte, nos recordaba que en su significado originario se aludía al poder soberano del *démos* (el pueblo) con sus dos consecuencias necesarias: la libertad y la igualdad. Rudolf Rocker opuso su concepción del liberalismo, concebido como un sistema social que favorezca el desarrollo del individuo y la libre asociación, a la moderna democracia, la cual suponía una fuerza positiva de conservación del Estado; no obstante, hay que precisar que el anarquista Rocker objetaba que el liberalismo se sustentaba en la práctica en una premisa ficticia, ya que la idea de libertad individual resulta incompatible con un sistema económico que conducía a la desigualdad y esclavizaba a las masas trabajadoras. Pero, solo recientemente, la democracia se ha identificado con el Estado y la democracia representativa, mientras que el significado más extendido se refiere a una ampliación de derechos al conjunto de la sociedad en algo que antes estaba restringido a una minoría. Según esta noción, las prácticas democráticas entendidas como procesos

igualitarios de tomas de decisión no es un invento solo de Occidente, como se ha pretendido en la modernidad, ni de ninguna cultura o civilización concreta, sino que surgen en cualquier lugar del mundo donde la convivencia humana se manifiesta sin estructuras de coerción en tensión permanente con tradiciones autoritarias. Se entiende, así, que aunque el anarquismo moderno, al igual que el liberalismo, es producto de la civilización occidental, las preocupaciones de los libertarios sobre esa forma de entender la democracia, ajena al Estado y a la representación que legitima el gobierno de las minorías, han ido mucho más allá que las de los liberales. Los liberales clásicos apostaban más bien por el "gobierno representativo", que podía apartarse de toda forma de tiranía, pero también de la democracia, la cual consideraban poco estable y sin que asegurara los derechos individuales, entre los que contemplaban principalmente el derecho de propiedad; digamos que dicho gobierno representativo era para los liberales un medio para preservar fines que ellos consideraban superiores, como la iniciativa individual y la sociedad de mercado. Cuando la Gran Revolución parece conferir la soberanía a las manos del pueblo, serán los liberales los que actúan como fuerza conservadora esforzándose en mantenerse dentro de los límites de lo establecido; no se negó del todo la soberanía popular, pero se limitaba en la forma de la democracia representativa.

De hecho, puede decirse de forma algo paradójica que, aunque el liberalismo parece inseparable de la democracia representativa, la relación de los liberales con la democracia siempre fue ambigua; en la más poderosa nación representante de liberalismo, nos recordaba Graeber, en ningún punto de la Declaración de la Independencia, ni de la Constitución, pone nada acerca de

que Estados Unidos sea una democracia. De hecho, al parecer, los que la escribieron dejaron claro que estaban intentando crear un sistema que eludiera y controlara los peligros de la democracia. Un liberal tan prestigioso como Tocqueville, décadas después de la Declaración, se impresionaría por la sensibilidad democrática en Estados Unidos, que podemos identificar con dosis generosas de libertad, igualdad, dignidad y respeto, pero parecía tratarse de una visión amplia más consustancial al pueblo llano, que a las clases dirigentes. Por supuesto, hablamos de un concepto democrático con el que los anarquistas pueden estar de acuerdo, mucho más extenso y profundo de lo que nos tiene acostumbrada su versión representativa; una combinación de libertad individual, y negaremos aquí una vez más el patrimonio de la misma que suele asumir el liberalismo, con la idea de que las personas sean capaces de decidir sobre los asuntos que les afectan y gestionarlos de manera directa.

La democracia representativa, a través de órganos como el parlamento, aparece a priori como la única solución ante la conciliación de esa libertad individual con la coerción para obedecer las leyes; para encontrar su legitimación, se acude al subterfugio del mito de un contrato o pacto previo a la formación de la sociedad, que ya hemos desarrollado con anterioridad dejando claro que resulta inadmisible para un anarquista*. El

* Robert Paul Wolff, en su libro *En defensa del anarquismo*, argumenta que todo ser humano tiene el deber de tomar sus propias decisiones y seguirlas (autonomía), por lo que acatar las leyes simplemente porque son leyes es insuficiente, debe apelarse a un principio moral superior para someter en parte nuestra voluntad frente a la voluntad de otros. Dejando a un lado la tiranía (inadmisible), podemos abandonar ya las creencias en cualquier tipo de legislador externo a la sociedad para buscar el origen de toda obligación en la participación de todos en las leyes. Puede decirse que la democracia directa por unanimidad sería el único régimen compatible con

anarquismo no concibe el mito de un hombre libre previo a la sociedad política, solo es posible la libertad plena en la construcción de una sociedad libre, sin individuos atomizados socialmente ni alienados políticamente. El Estado, desde el punto de vista anarquista, confundido con la democracia al recibir el apelativo de Estado de Derecho, no está legitimado moralmente como instancia externa a la sociedad que legisla y obliga al cumplimiento de las leyes. Recordaremos, algo que aparece una y otra vez a lo largo de este libro, que las inquietudes y propuestas del anarquismo son eminentemente éticas, lo que abre todo un abismo con, al menos, gran parte de la tradición liberal (justo es decirlo también, poliédrica).

Desde este punto de vista, gran parte de lo que hemos denominado históricamente liberalismo, no solo no ha tenido en absoluto las preocupaciones del anarquismo sobre la participación ciudadana en otorgarse sus propias normas, más bien al contrario al caer en ocasiones en el elitismo más lastimoso, sino que sus principales inquietudes han reposado no pocas veces en buscar la garantía coactiva de asegurar el derecho de los propietarios. Ya Bakunin señaló la falsedad de un sistema maquillado de liberalismo y justicia, pero construido con el objetivo de perpetuar la dominación de las clases propietarias y explotadoras; no es que los ácratas nieguen el sufragio universal sin más, ni preconicen uno restringido, como históricamente han hecho muchos liberales, sino que señalan esa trampa democrática en una sociedad edificada sobre la desigualdad

---

la autonomía. Como ello es francamente dificultoso en cualquier sociedad compleja, la única solución aparente es la ley de mayorías y la representación. Aparece aquí el conflicto entre la legitimidad de obligación política, evidente en la democracia directa por unanimidad, y el subterfugio que necesita la democracia representativa de acudir al mito del contrato inicial.

económica y social. La democracia es para el libertario, en suma, otra forma de dominación, blanda y sutil si se quiere, pero perfectamente eficaz. En la práctica, la mejor de las democracias no deja de ser un sistema oligárquico de limitada participación gobernado por una clase político-financiera; la realidad nos dice que es una minoría la que dicta la ley, aunque se presente justificada por una supuesta mayoría.

Estado, poder, autoridad, dominio...

Ya hemos visto que uno de los fundamentos del Estado estriba en la idea del contrato social, supuesto acuerdo primigenio de los seres humanos para renunciar a algunos de sus derechos y otorgar el poder a una parte de la sociedad. Los anarquistas rechazan de pleno el Estado, en cuanto a considerarlo la autoridad coercitiva que mantiene las desigualdades y privilegia a los propietarios; el anarquismo se encuentra dentro de esa tradición que considera el Estado el monopolio de la violencia. Por el contrario, los liberales clásicos, junto a algunos de sus rostros actuales, y aunque la crítica parezca radical en algunos momentos, sencillamente despojan al Estado de algunas de sus funciones, incluso reduciéndolo al máximo en algún planteamiento teórico, pero manteniendo las funciones jurídicas y represivas para asegurar la existencia de los propietarios. En otras palabras, donde aparecen similitudes entre liberalismo y anarquismo en cuanto a rechazo del poder político, en realidad se abre otro abismo a poco que profundicemos. Es por esto que resulta francamente complicado, al margen de ciertos desvaríos mediáticos y meramente teóricos, asimilar

alguna suerte de liberalismo anarquista*. En una línea opuesta, el liberalismo que podemos denominar social manifiesta, cierto es, preocupaciones por la igualdad, la justicia social y la redistribución de la riqueza, pero ampliando para ello las funciones del Estado, incluida la que regula el propio sistema económico; como no puede ser de otro modo, esto ha sido objeto de la más severa crítica libertaria, pero también por parte de otros rostros del liberalismo, ya que como Spencer dijo ya a finales del siglo XIX, se considera que ello fomenta la pasividad de los individuos y anula su iniciativa. Si la mayor parte de la filosofía política se ha volcado en justificar métodos legítimos de coerción, una de las pocas y honorables excepciones ha sido el anarquismo. Los anarquistas se han esforzado, de esa manera, en la destrucción del poder político, que identifican con el Estado, el monopolio de la fuerza; para ello, propone estructuras que los libertarios pretenden exentas de poder, aunque se abren por supuesto interrogantes sobre si ello es verdaderamente posible en cualquier forma de organización humana, así como con su relación con otros conceptos como la autoridad y la dominación en los que indagaremos a continuación.

El poder es, desde la Antigüedad, uno los problemas primordiales de la filosofía política. Y, sin embargo, hay pensadores, especialmente de tendencia anarquista, que han considerado que el conocimiento, a día de hoy, no ha arrojado excesiva luz sobre los conceptos de poder, autoridad y dominio, a veces confundidos entre sí, sobre los que se estructuran las relaciones y los comportamientos sociales. Es decir, no parece haberse avanzado

* Como dijimos en la introducción, se ha negado en este ensayo el uso fraudulento por parte ciertos liberales del termino libertario y, aun, el de anarquismo; la tradición auténticamente ácrata solo puede rechazar el capitalismo al considerarlo una forma de coacción.

mucho desde las visiones de Hobbes o Locke para establecer el origen y las funciones del poder. Aceptando la polisemia del término y su amplio contenido semántico, dejaremos a un lado la obvia equivalencia del poder con potestad o capacidad y nos referiremos a él con connotaciones abiertamente políticas. Hayek, y con él gran parte de la tradición liberal, consideraba que en el ámbito económico el poder, si bien podía constituir un instrumento de coerción, no adoptaba una forma completa o absoluta si estaba en manos de particulares y no centralizado como una herramienta de coacción política; se trata de la reducción del poder al mínimo tan propia de los liberales, pero veremos que los anarquistas han ido siempre más lejos. Merece la pena recordar que, aunque la anarquía tiene una acepción negativa, previa a su desarrollo como filosofía política dentro de las ideas libertarias, etimológicamente alude a la ausencia de autoridad y no como sinónimo de caos o desorden. Diremos también que, aunque el desarrollo político de la modernidad indique lo contrario, la anarquía en sentido positivo no es contraria a toda forma de organización; ha habido anarquistas sumamente críticos con las estructuras organizativas, al considerarlas tendentes a generar formas de poder, pero en general los libertarios se han esforzado en crear estructuras organizativas no coercitivas.

Vale también la pena matizar que, si bien a menudo, e incluso a lo largo de este mismo libro, se ha confundido el poder político con el Estado, podemos tomar en un sentido muy general la significación de la política y aludir con ella a los procesos y mecanismos de toma y aplicación de decisiones en una sociedad. Para Proudhon, el poder podía tener un sentido positivo si se identifica con la fuerza colectiva, pero lo distingue

del poder político, que para él sí es el Estado, eminentemente negativo; en cambio, la autoridad sí tiene una connotación negativa al identificarla con la alienación, es decir, con la apropiación de la fuerza colectiva por parte del poder centralizado. Anarquistas recientes, en la línea de Bakunin, tienen una concepción positiva de la autoridad si se identifica con influencia moral, racional e intelectual. Amadeo Bertolo consideró el poder como una función social neutra, que puede ser coercitiva o no, incluso necesaria para la existencia de la sociedad, de la cultura y del mismo ser humano, cuyo ejercicio de la libertad estaría determinada por dicha función social. El objetivo del anarquismo sería una libertad como autodeterminación, por lo que buscará la participación de todos los miembros en la función social reguladora que denominamos poder; por lo tanto, la crítica es a la apropiación del poder por parte de una minoría obligando al resto a la sumisión y la obediencia convirtiendo el concepto en sinónimo de fuerza.

El anarquismo, especialmente en alguna visión abiertamente posmoderna, como la de Tomás Ibáñez, no puede entender la libertad simplemente como ausencia de poder, como una exclusión mutua entre ambos conceptos; las relaciones de poder, efectivamente, constriñen la libertad, pero también la hacen posible y la incrementan. El poder, según esta perspectiva, estaría estrechamente vinculado a la libertad, por lo que las relaciones desiguales en la distribución del mismo sería identificable con una asimetría permanente entre los diversos grupos sociales. En una línea similar, hay también anarquistas que han relacionado la dominación con una forma de *poder-sobre*, que se ejerce por las diferentes vías, no siempre explícitas ni conscientes por parte del dominado, de la fuerza, la coerción,

la manipulación o la propia autoridad; de esa manera, el *poder-sobre*, vendría a estar en una tensión dialéctica permanente con un *poder-para*, exento de dominación y relacionado con la potestad en cada persona para actuar y transformar la realidad*.

En cualquier caso, poder y autoridad, como ya hemos visto, pueden tener para el anarquismo concepciones positivas; no así la dominación, categoría que puede ser sustraída de aquellos conceptos. Un sistema de dominación tendría como norma la obediencia de uno u otro modo a un mando, algo que sería consecuencia de la expropiación de la función reguladora del poder por una parte de la sociedad para imponer sus normas al resto. El anarquismo no puede concebir la sociedad como una realidad construida en base a la vigilancia y la punición, con instituciones coercitivas y restrictivas, sino que apuesta por una vida comunitaria cuyos nexos son la solidaridad, la autonomía y la libertad; conceptos que, como no puede ser de otra manera, se encuentran estrechamente vinculados en las ideas libertarias, que desean asentar vías cooperativas para erradicar las anteriormente mencionadas como propias de la dominación: la fuerza, la coerción, la manipulación o la autoridad.

La posible vinculación del anarquismo con el liberalismo, en este aspecto, se viene definitivamente abajo si entendemos que este último no ha preconizado en ninguna de sus formas acabar con la dominación, sino que ha establecido como norma un poder amable y sutil que estructura esos espacios aparentemente libres. Si en otras épocas, el poder entendido como dominación era evidente, con amos y esclavos, señores

* Sería una suerte de *poder-con*, que sería el tercer tipo junto a los anteriormente relacionados con la potestad o con la dominación

y vasallos, en la actualidad se pretende impersonal y abstracto. El liberalismo, a pesar de las apariencias, asegura un nuevo escenario de dominación o, en otras palabras, asume que no existe cuando sencillamente la misma ya ha sido incorporada de forma más o menos invisible. El anarquismo, por su parte, insistirá a pesar de las apariencias en que alguien sigue controlando los mandos de la maquinaria social.

Inciso sobre la acción directa (y su oposición al Estado)

La negación del Estado, de forma obvia, supone en el anarquismo el rechazo de la ley jurídica y del sistema judicial, surgidos desde las instituciones estatales; bajo una apariencia de neutralidad, y con el subterfugio del control democrático, los libertarios consideran que las estructuras legales son en realidad una forma de control social al servicio de intereses de poder. Como alternativa, al poder político y económico, que siempre supone la dominación de unos seres humanos sobre otros, los anarquistas han subrayado la idea de la "acción directa"; esto es, que los propios interesados en adquirir libertad, igualdad, justicia o cultura las conquisten sin intermediarios ni jefatura alguna. Por lo tanto, dentro de la compleja visión de la libertad del anarquismo, sobre la que nos extenderemos más adelante, se encuentra la negación de cualquier tipo de mediación; no es posible dejar en otros la posibilidad de decidir sobre la vida propia, ya que ello supone negar la propia capacidad racional de la persona y presentarla como necesitada de una guía externa. Así, solo el ser humano por sí mismo debe ser capaz de llevar a cabo su propia liberación, aunque para el caso que nos ocupa recordaremos que las

ideas libertarias no presuponen únicamente la acción individual, y mucho menos aislada, sino que señalan la necesidad de la actuación colectiva y solidaria para confrontar las instituciones representativas del poder y fundar una comunidad auténticamente libre.

Sobre el concepto de nación

Sin lugar a dudas, con la crítica al concepto de nación, y su exacerbación romántica en forma de nacionalismo, hallamos muchos puntos en común entre liberalismo y anarquismo. Isaiah Berlin consideraba que el sentimiento de pertenencia a un grupo es algo que parece formar parte de la historia humana; no obstante, fue uno de los grandes críticos del peligro que suponía el nacionalismo en el siglo XX. Hayek, en su afán por criticar toda forma de socialismo, señalaba que este tan pronto como se llevaba a la práctica abandonaba su condición internacionalista y se tornaba ferozmente nacionalista. Sin embargo, es el anarquismo el que ha criticado con rotundidad la creación de fronteras políticas y de identidades colectivas, que observa como una obvia consecuencia de la existencia de Estados. El internacionalismo, que contempla al conjunto de la humanidad como un todo natural y moral, hunde sus raíces en la Antigua Grecia, con las escuelas cínica y estoica, y el anarquismo recoge esa tradición filtrada por la Ilustración para dar lugar a un componente esencial de su filosofía social. El nacionalismo se observa desde el anarquismo como una mistificación política, un valor supremo creado artificialmente por lo Estados, que acaba anulando al individuo; se identifica, al menos en los orígenes decimonónicos, con la clase burguesa,

mientras que el internacionalismo debería ser inherente a la clase trabajadora.

Ya Proudhon observaba la nación disociada del Estado, como parte constitutiva de su federalismo político y un elemento clave en la construcción del internacionalismo en la sociedad futura; su visión era flexible y descentralizadora, ya que lo que entendemos como nación debía estar sustentada en otras entidades autónomas como la región, el municipio o el barrio. En Bakunin, no existía otra «liberación nacional» posible que la que se encuentra unida a la revolución social antiestatista y federalista, situando la voluntad consciente del pueblo por encima de cualquier derecho político o histórico; la nación sería para los pueblos, lo mismo que la individualidad para cada ser humano: un hecho natural y social y un derecho a pensar, a hablar, a sentir y a comportarse de una manera propia enfrentado a unos Estados capaces de anular esa libertad, tanto en naciones como en individuos. La visión de Kropotkin, no muy lejos de la de Bakunin, insistía en que los anarquistas debían hacer todo el énfasis posible en la cuestión social y económica en los llamados movimientos de liberación nacional antiimperialistas. Con Rudolf Rocker, testigo ya de los totalitarismos del siglo XX, sí asistimos a una nítida aversión al nacionalismo al ver detrás de él una clara voluntad de poder y al considerar que el aparato estatal y la idea abstracta de la nación parten del mismo tronco; la separación entre pueblos tendría así su origen y su fortalecimiento en la expresión política estatal.

En cualquier caso, es cierto, no se puede dar una definición unívoca a los conceptos de nación y nacionalismo, ya que se han ido adaptando con el paso de los tiempos. Freddy Perlman, en su folleto *El persistente atractivo del nacionalismo*, desde una lúcida visión libertaria, observa

que durante el siglo XIX los detentadores del capital explotaron la mistificación de la "identidad colectiva" en aras de una búsqueda de factores de cohesión con aquellos que explotaban; la intención era desarrollar las economías nacionales, por lo que dichos factores de cohesión, como la lengua, las costumbres o la religión, sirvieron para construir las naciones-Estado. El sociólogo Christian Ferrer ha diferenciado los problemas que se plantearon los anarquistas con los de otros grupos disidentes, como fueron los propios liberales; de esa manera, la modernidad no puede observarse como una mera tensión entre el viejo imperialismo y el nacionalismo, como tampoco entre socialismo y liberalismo, ya que la visión libertaria se presenta mucho más amplia y liberadora con su exigencia de la fraternidad universal, así como de una libertad, una moral y una cultura de rasgos solidarios y colectivos. La visión libertaria, creemos poder afirmarlo, es irreductiblemente internacionalista y cosmopolita, por lo que sus propuestas sociales, políticas y económicas pasan a la fuerza, como veremos a lo largo de este capítulo, por el federalismo y la autonomía de personas y colectividades; el deseo de acabar con los Estados, lleva implícito el de suprimir las fronteras observando a la humanidad como un conjunto moral, lo cual por supuesto no solo no elimina los diferentes grupos humanos vinculados por afinidades lingüísticas, geográficas o culturales, sino que apuesta fervorosamente por la diversidad.

Propiedad, mercado y competencia

John Locke afirmó: "El grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno

es la preservación de su propiedad". La propiedad privada, para el liberalismo, es un derecho sagrado*, pero nos preguntamos si su concepción de la misma no deja de estar directamente vinculada a la desposesión de gran parte de la sociedad. De hecho, Proudhon, al que se atribuye con *¿Qué es la propiedad?* (1840) haber realizado el primer estudio científico en el ámbito de la economía política, pivotará toda su obra en torno a esta pregunta. Si Locke estableció los principios del liberalismo en vincular la propiedad privada a la libertad, Proudhon quebrará el altar sobre el que se colocó ese ídolo y, como es sabido, concluirá que se trata de una apropiación indebida. Pero el filósofo francés no pretendía ser lapidario en su conclusión, ni demonizar sin más el concepto, sino profundizar en algo que consideraba contradictorio. Con su oxímoron, quiso señalar que la propiedad es una institución que se niega a sí misma, fundada en la contradicción y símbolo de la desigualdad social y política. Gaston Leval afirmará al respecto: "Proudhon negaba el derecho romano de la propiedad, la forma que permite a unos hombres usufructuar indebidamente el trabajo ajeno. Pero la consideraba indispensable en su forma generalizada". Eso es algo que hay que poner delante de los liberales y su sacralización del concepto

* Alejo Vidal-Quadras así lo define en una repulsiva argumentación en la que justifica de forma más o menos sutil los motivos del alzamiento militar que produjo la Guerra Civil Española, por considerar la propiedad amenazada por "hordas subversivas", además de haberse iniciado para él un proceso definido como 'igualitarista' violento; el burdo librito, plagado de lugares comunes, está dedicado a definir qué es la derecha, que se esfuerza en identificar claramente con el liberalismo clásico, lo cual explica los mezquinos giros dialécticos para justificar la alianza de una derecha liberal y democrática con poco menos que el fascismo para acabar con revoluciones obreras. El inefable Vidal-Quadras fue miembro del Partido Popular y uno de los fundadores del partido Vox; esto dará una idea al lector de quién es el personaje, pero también de lo que es la derecha y el liberalismo en este peculiar país que llamamos España

de propiedad, la gran premisa moral del anarquismo es su negación de la explotación, de "usufructuar indebidamente el trabajo ajeno", por lo que está muy claro lo que quiso señalar el francés.

Por lo tanto, distinguía Proudhon entre la propiedad (de los medios de producción) como un abuso, contrario por lo tanto a todo derecho, de ahí su famosa sentencia, y el legítimo derecho a la propiedad de los bienes de consumo en cuya producción uno habría contribuido, ya que donde también se distancia el francés de los liberales es en considerar el carácter social de la producción económica, de tal manera que ningún individuo puede atribuirse solo el producto final del trabajo al ser el valor de cada mercancía producto de multitud de trabajos interdependientes. Al ser necesario que esté fundamentada, se niega la propiedad como "derecho natural" (que sí serían la libertad y la igualdad) y se rechaza igualmente que esté fundada, tal y como considera la sociedad capitalista, en la ocupación y en el trabajo. En el primer caso, al tomar el derecho de la propiedad fundado en la ocupación, y de manera absoluta, se está negando ese derecho al resto de miembros de la sociedad y a futuras generaciones, por lo que sería necesaria una reformulación constante para ser justos. En el segundo caso, llegamos a la cuestión de los medios de producción, los cuales es una ficción intentar poseer (como apropiarse de un río al ser pescador), el derecho a la propiedad fundado en el trabajo solo puede afectar a los frutos del mismo. Este es el análisis que hizo Proudhon, seguido en gran medida por la evolución anarquista posterior. Como vimos en el capítulo correspondiente, la propuesta proudhoniana es el mutualismo, garante del justo intercambio de servicios y productos. Sería un sistema que rechaza tanto el capitalismo como el comunismo (identificado con el

Estado) y busca el equilibrio social entre un principio comunista jerárquico (que se daría en el contexto familiar) y el individualista (que se daría en la sociedad y que buscaría la igualdad). Vendría a ser un sistema de reciprocidades crediticias, cooperativistas, de asociaciones libres y temporales, que se produciría entre familias productoras y poseedoras de los bienes producidos. El sexismo de Proudhon y su apego al patriarcado sería corregido por Bakunin y el anarquismo posterior, al igual que el concepto de herencia, esencial en el pensamiento del francés para la preservación de la familia monogámica patriarcal. Sería una negación radical en el ruso, aunque admite la transmisión hereditaria de ciertos bienes de valor afectivo. El programa de Bakunin fue el colectivismo, basado en la propiedad colectiva de la tierras, fábricas y talleres, por parte de los miembros de cada grupo productor, en la autogestión de cada grupo y en la federación de los mismos entre sí para coordinar metas e intercambios.

Con Kropotkin, el comunismo ya no tendrá la vieja concepción estatista, y su propuesta se basa en la superabundancia de bienes y productos, aunque con una confianza excesiva en la bondad y desinterés de los seres humanos. Esa visión es muy criticada, incluso dentro del anarquismo, como diría Malatesta a la muerte del sabio ruso recordando "efectos deprimentes de la miseria y de la sujeción", lo cual no suponía que bastara con que desaparecieran los privilegios y los gobiernos "para que todos los hombres se pusieran a quererse inmediatamente como hermanos". Malatesta, aunque se consideró comunista libertario, es muy crítico con la infabilidad de un determinado sistema y recordó que cualquier sociedad humana debía ser resultado de las necesidades y de la voluntades, coincidentes o contrastantes, de todos

sus miembros, las cuales darían lugar a las instituciones más apropiadas; lo verdaderamente importante es que el punto de partida sea el asegurar a todos los medios necesarios para ser libres. En cualquier caso, el anarquismo siempre ha considerado la libertad de experimentación, en la organización y en la economía, como esencial para la práctica. En otras palabras, la propiedad individual que afecta a los objetos de un uso personal es un garante de libertad en una sociedad anarquista (solo anulable voluntariamente, tal vez, por una supuesta abundancia productiva). Carlos Malato propuso tres vías complementarias: la propiedad individual para el consumo, la propiedad colectiva para las máquinas y herramientas de producción y el comunismo para los bienes naturales y las creaciones del pensamiento humano. La evolución de las ideas libertarias, siempre enemigas del dogmatismo, hacia posiciones más pragmáticas llevará continuamente a buscar nuevas formas de la organización del trabajo y de la propiedad, así como los tipos de asociación que se deseen en una sociedad libre, pero siempre con la preocupación de no caer en desigualdades económicas excesivas, ni en la opresión, ni en la explotación. Por otra parte, algo que se puso en práctica en las colectividades anarquistas en la guerra civil española, será reconocido el derecho de aquellas personas que prefieran mantener su individualidad como productores y consumidores respetando que tengan los recursos productivos necesarios para ellos y sus familias. Como hemos dicho, el pragmatismo experimental es la característica de las ideas anarquistas, el cual no desecha tampoco el individualismo productivo.

Para los liberales, el mercado como ámbito competitivo donde se desarrolla la vida social es su rasgo estructural más eminente y el principio organizativo de la

sociedad. Hayek, junto a otros liberales clásicos, consideraron que el mercado podría operar de un modo eficiente para coordinar el comportamiento de los seres humanos sin instancias abiertamente coercitivas; no obstante, resulta ingenuo que, todavía hoy, se ignoren las terribles consecuencias de un mercado autorregulado. Robert Paul Wolff, en su defensa del anarquismo, abogaba por una descentralización extrema donde la coordinación económica voluntaria acabara subordinando el mercado a la voluntad autogestionaria del conjunto de la sociedad. El *laissez faire* del liberalismo siempre preservó el poder del Estado, aunque fuera reducido en la teoría a su mínima expresión; el anarquismo, por el contrario, confía en una armonía posible de los intereses individuales en todos los ámbitos de la vida y sin la intervención ya de ningún poder por encima de la propia sociedad.

La racionalidad, esto es, presuponer que las personas tienen la capacidad para reflexionar sobre los objetivos de su proyecto de vida y, consecuentemente, reconocer ese derecho en los demás, es un rasgo propio de las ideas liberales y libertarias. No obstante, existe otra lectura sobre el concepto de racionalidad, que consiste en la búsqueda de los medios más rentables para alcanzar un fin; cierta concepción del liberalismo, tal vez con la que más se ha identificado a nivel contemporáneo en la práctica, a través de su insistencia en la competencia y en la maximización de beneficios y ventas, parece haber apartado cualquier consideración moral y social. En el terreno económico, algo que critican una y otra vez los liberales, la competencia ha sido vista de forma perniciosa por el socialismo de Estado*, del

* A menudo, en el debate socialismo versus capitalismo, los liberales excluyen la posibilidad de un socialismo sin Estado (o libertario) sin hacer esta aclaración.

tal manera que sea este el que fije los precios de los bienes de consumo. Sin embargo, en uno de los padres del anarquismo, Proudhon, fervoroso partidario de la autogestión económica por parte de los trabajadores y original filósofo preconizador del equilibro entre fuerzas antagónicas, encontramos una visión distinta. Aun aceptando los problemas de la competencia, como caldo de cultivo para la ley del más fuerte, consideraba que su ausencia resultaría todavía más perniciosa si se deja el monopolio al Estado. La competencia que deseaba Proudhon, con no pocos problemas en la práctica para no caer en las desigualdades del mercado y de la economía capitalista, estaría necesariamente unida al bienestar social y se encontraría movida por un espíritu de solidaridad, algo que en cualquier caso formará parte ya para siempre de la filosofía anarquista en cualquiera de sus propuestas económicas.

El anarquismo, algo que ya se encuentra en sus orígenes modernos, insistirá en la cooperación, el apoyo mutuo y la solidaridad; frente a los que ensalzan los valores de la competencia y de la reafirmación individual como motores de la evolución, ya Kropotkin legó una abundante obra para mostrar que la ayuda mutua, también, constituye un poderoso factor de progreso social, aunque no lo suficientemente reconocido. El liberalismo, con su insistencia en la competencia entre seres humanos y al haberse convertido en una justificación de la economía capitalista ha alimentado conductas individualistas, insolidarias y, casi, ajenas a cualquier sensibilidad social; por su parte, la libertad reconocida por el liberalismo se sustenta débilmente en una supuesta voluntad libre del individuo, pero pasa por alto todos aquellos factores que empujan a determinadas conductas sociales en una dirección u otra. La filosofía

anarquista, en cambio, posee una concepción de la moral y de la libertad considerablemente más compleja, cuestionando incluso la voluntad libre del ser humano, fantasía metafísica heredada del pensamiento religioso, pero no para imponerle un modo de ser desde un poder establecido, sino para fomentar un ambiente en el que reine la cooperación y el apoyo mutuo sustentados en la libertad y la igualdad.

Al fin, la libertad

Un concepto clave de la modernidad política es, sin duda, el de la libertad y, más en concreto, el de una libertad individual que ha sido objeto de preocupación, tanto para la filosofía liberal, como para la libertaria. Antes de adentrarnos en las similitudes y diferencias entre ambas, de forma algo provocativa, merece la pena apuntar la original visión de Karl Polanyi, autor de una obra primordial que critica el desarrollo del liberalismo económico en la modernidad, *La gran transformación*; curiosamente, publicada en el mismo año 1944 que otra obra con conclusiones opuestas, *Camino de servidumbre*, de Hayek. Polanyi consideraba dos lados contradictorios de la libertad en las sociedades complejas; una negativa, que explotaba a los supuestos iguales, buscaba ganancias ilimitadas sin contrapartidas sociales e impedía los beneficios públicos gracias a la innovación tecnológica, y otra positiva concretada en libertades elementales (de conciencia, expresión, asociación, libre elección...), pero consideradas subproducto del mismo sistema económico que producía las libertades perversas.

La concepción del liberalismo clásico sobre la libertad es eminentemente negativa, esto es, el

derecho a la no interferencia y a la independencia en lo que atañe al proyecto privado de cada individuo. Recordemos que la distinción entre libertad negativa, ya mencionada, y libertad positiva, el derecho a participar en la gestión de la sociedad, la realizó ya Constant de modo cuestionable, aunque la revitalizaría Isaiah Berlin en el siglo XX. Desde este punto de vista negativo, el ser humano sería más libre si disfruta de un espacio en el que no puede ser obstaculizado por otros, en el que puede actuar sin interferencia ni coacción; la opresión estaría definida por el papel que juegan los otros, directa o indirectamente, para frustrar los deseos propios. Pero, si la libertad para los liberales clásicos vendría a estar determinada por dicho espacio de no interferencia, nunca estuvo del todo claro la amplitud del mismo; para estos autores, no podía ser ilimitado, lo cual conduciría al caos social, por lo que los límites debían ser establecidos por la ley. En cualquier caso, parece que la libertad liberal traza una frontera entre la vida privada, donde habría una parte siempre inviolable e independiente del control social, y la autoridad pública. Conviene también matizar, al menos desde la perspectiva de autores como Isaiah Berlin, que desde el enfoque liberal la libertad no estaría vinculada a otros factores como la igualdad, la justicia o la moral; desde este punto de vista, la libertad liberal, insistiremos en que desde cierta perspectiva eminentemente negativa, niega otras concepciones de la misma como serían la "libertad social" o la "igualdad económica".

Pueden apuntarse, de entrada, obvias objeciones a esta concepción de la libertad como no interferencia separada de la autoridad política; así, un régimen despótico, plagado de injusticias y desigualdades, puede muy bien dejar cierto margen de libertad individual a sus

súbditos, que puede coincidir con dicha libertad liberal vista de modo simplista. Como ya apuntamos, Berlin actualizó la distinción entre la libertad negativa, ser libre "de" algo, con la libertad positiva, ser libre "para" algo; así, se plantea la cuestión sobre la organización social y política vinculada a la libertad, por lo que se trasciende la mera concepción negativa. En un primer vistazo, la libertad de poder elegir y la libertad de que otros no puedan impedirnos hacerlo parecen algo muy similar; sin embargo, algunos liberales han criticado la concepción positiva al identificarla con una fragmentación del yo de cada individuo, uno irracional e inferior, mientras que otro sería real, autónomo y racional. Así, el yo "auténtico" puede concebirse como algo que trasciende al propio individuo y ser reclamado solo como una parte de un todo (una clase o raza, un Estado, una Iglesia...) para imponer una voluntad única colectiva y justificar la mayor de las opresiones.

La libertad positiva puede concretarse también en la participación de todos los miembros de la sociedad en el poder público; los liberales, por lo general, tras la Revolución francesa, advirtieron del peligro de que la eclosión de libertades positivas acabara destruyendo demasiadas libertades negativas. Dicho con otras palabras, la soberanía del pueblo podría acabar destruyendo la soberanía individual. Insistiremos que para el liberalismo el principal valor del derecho positivo es salvaguardar una libertad individual dentro de una sociedad donde se establecen fronteras con espacios inviolables por la autoridad pública. Liberales modernos, como es el caso de Hayek, rechazan de pleno la libertad positiva, ya que consideran que no se puede equiparar la libertad con el poder para actuar; según esta visión, el poder no podría distribuirse por igual. Aunque ciertos liberales

suelen ser pertinaces, y creemos que excesivamente simplistas, en su concepción negativa de la libertad, justo es insistir en otros enfoques que podrían también encuadrarse en la tradición del liberalismo, como es caso de los de Spinoza y Kant. Estos autores, lo cual podría verse como una concepción más positiva de la libertad, aunque rechazando la gestión colectiva, la observan como la posibilidad de la autodeterminación individual en base a la racionalidad; podemos entenderlo como una visión de la libertad como autonomía individual, que ha sido objeto de crítica por parte de los liberales más conservadores; John Gray, en un libro sobre liberalismo mencionado a lo largo del capítulo correspondiente, por ejemplo, menciona dichas críticas, aunque acaba concluyendo: "Un hombre libre es aquel que posee los derechos y privilegios para pensar y actuar autónomamente, para regirse a sí mismo y no ser gobernado por otro"; veremos que dicha aseveración en nuestra opinión solo cobra auténtico sentido con las ideas libertarias.

En cualquier caso, concretando ya libertades básicas, como son las de conciencia, expresión, asociación o movimiento, la visión liberal alude a la protección jurídica, aunque sea en su forma más elemental, entre estas libertades, estaría también la económica, que para los liberales está necesariamente unida, como ya hemos visto, a las instituciones de la propiedad privada y del libre mercado. Una visión desde una perspectiva social de la libertad positiva, ya más alejada del liberalismo clásico al no reducirla únicamente a la ausencia de coacción externa y tenida en cuenta por algunos liberales modernos, vendría a considerar lo necesario de que cada persona tenga los recursos y oportunidades para poder llevar a cabo su proyecto vital; es decir, debe entonces

considerarse que disponer de dichos medios es parte de la libertad misma, por lo que hay que extenderla a la facultad o potestad para hacer y disfrutar.

Comprobaremos a continuación que la visión y preocupaciones de los anarquistas sobre la libertad, ya desde los inicios decimonónicos, parecen más complejas y extensas que las de los liberales en cualquiera de sus formas. Según el enfrentamiento entre las concepciones negativa de la libertad, como deseo de limitar la autoridad, y la positiva, como intención de apropiarse de ella, veremos ahora una visión que trasciende ambas. La libertad, por supuesto, resulta primordial en el anarquismo, pero resulta inseparable, o tal vez una conclusión obvia si se desea, no solo de la libertad de uno mismo, sino de la del conjunto de la sociedad, de la lucha contra la dominación. Si se ha considerado, por parte incluso de algunos anarquistas como Rudolf Rocker, que el anarquismo es una síntesis de las dos grandes corrientes de la modernidad, socialismo y liberalismo, es posible que al examinar el concepto de libertad en un caso y en otro podamos establecer bastantes matices. Si la libertad liberal es fundamentalmente negativa, en el caso de la anarquista se trata de una visión mucho más compleja y, obviamente, también positiva al enriquecerse con la convivencia social y la práctica de la solidaridad. Dentro del anarquismo, tanto la libertad, como la autonomía del individuo, en lucha constante contra la autoridad coercitiva, están protegidas en primera instancia por el federalismo frente a todo poder centralizador; no obstante, se considera permanentemente la amenaza en la práctica que supone la organización social, por lo que se rehuye la delegación de toda potestad individual en otros, lo cual supondría la enajenación de la soberanía individual.

Si hay algo central en la filosofía anarquista es la libertad y, por supuesto, va unida a la igualdad, lo cual conviene aclarar una y otra vez a tantos críticos liberales, se produce dentro de una filosofía que rehuye totalmente la uniformidad y defiende enormemente la individualidad. La complejidad de esta concepción de la libertad, que no por casualidad se denomina libertaria , conduce a considerar que para los anarquistas se trata de una búsqueda permanente. Puede considerarse la anarquista la visión de la libertad más rica y compleja que nace en la modernidad; lejos de limitarse donde comienza la libertad ajena, como suele afirmar el liberalismo, la libertad del individuo se completa y enriquece al producirse en un contexto de plena libertad para el conjunto de la sociedad. Merece la pena tener en cuenta visiones libertarias actuales ya apuntadas con anterioridad, como la de Tomás Ibáñez, estableciendo una relectura del anarquismo moderno, cuando considera que la libertad y el poder no están necesariamente en una situación de oposición simple. Desde ese punto de vista, las relaciones de poder pueden constreñir la libertad, evidentemente, pero también pueden hacerla posible e incrementarla; de esa manera, es posible una nueva interpretación de la conocida máxima de Bakunin acerca de que nuestra libertad no se limita con la de los demás, sino que se enriquece y amplia. La libertad, por la tanto, adquiere así una estimulante vinculación con el poder desde la visión libertaria. La del anarquismo, es una visión negativa de la libertad, por supuesto, en cuanto a liberación de obstáculos y no interferencia de un poder centralizado, pero se completa con una concepción positiva en cuanto a capacidad para actuar y crear de forma innovadora en un contexto social tendente a la igualdad y con el paradigma predominante de la solidaridad.

Frente al reduccionista y abstracto concepto de la libertad que, tantas veces, pretende el liberalismo, para el anarquismo se trata de una posibilidad concreta que tiene cada individuo de desarrollar sus potencialidades, siempre, en un determinado espacio público. Donde se abre ya un abismo moral entre liberalismo y el anarquismo es al observar este la libertad como abiertamente social y solidaria, algo solo apuntado en ciertas corrientes liberales en abierta oposición a otras; si ningún ser humano puede ser libre fuera de la sociedad, tampoco sin el concurso de toda la colectividad.

Dos elementos aparentemente antagónicos coexisten en la libertad anarquista, lo individual y lo social; es la autonomía personal la que busca la emancipación colectiva mediante la solidaridad, no con soluciones definitivas, sino mediante la permanente búsqueda de armonía y equilibrio. Libertad, como ya hemos afirmado, va de la mano con la igualdad en la filosofía ácrata, no de una manera meramente formal a nivel jurídico como insisten los liberales (ya que la ley y las instituciones son a menudo sinónimo de privilegio para unos pocos), sino como una realidad social para impedir, precisamente, que el privilegio sea de una minoría. Insistiremos en que la libertad no es, por tanto, meramente negativa para el anarquismo, sino que encuentra una concepción positiva en la predominancia de la cooperación social; libertad, igualdad y solidaridad, como una visión integral, van de la mano en los libertarios. La del anarquismo, nos reafirmamos en ello, parece una visión mucho más rica y extensa que la liberal, no limitando la libertad solo a los ámbitos económico, social y político, sino abarcando otros campos como el pedagógico, el artístico o el literario. Justo es decir, a modo de conclusión momentánea, que no puede negarse que el liberalismo, al igual que el anarquismo, coloca

retóricamente en lo más alto de sus valores la idea de la libertad; también, resulta indudable que existen puntos de conexión entre ambas filosofías y que, incluso, ambas comparten un ideal de emancipación. Sin embargo, donde se separan drásticamente es, no solo en causas, medios y finalidades, sino en la permanente búsqueda dentro del anarquismo por conciliar la libertad individual con la colectiva como herramienta fundamental para construir una sociedad solidaria en la que la libertad de unos no pueda ser obstaculizada por la libertad de otros.

La concepción liberal de la libertad, lo diremos una vez más, definida en términos negativos, suele aludir a un espacio de no interferencia y a un estado en el que se ha apartado el constreñimiento; así, desde esta perspectiva, la libertad consistiría en la posibilidad de hacer lo que queramos, aunque rara vez los liberales profundicen en los mecanismos que construyen al sujeto y su deseo, así como en la propia constitución de esos espacios supuestamente libres, que a menudo son producidos por ciertos dispositivos de poder. Anarquismo y liberalismo, es cierto, parecen adoptar un terreno teórico común si conciben la libertad y el poder como relacionados solo de forma antitética; es decir, solo existe libertad si el poder se ha excluido. Sin embargo, como hemos visto en el caso del Estado, entendido como poder político, a menudo el liberalismo enmascara ciertos mecanismos de dominación en los espacios que quiere presentar como libres al insistir en la limitación del poder o en su supuesta neutralidad. El anarquismo, sin embargo, al vincular la libertad más como una serie de prácticas se ha preocupado por su construcción en determinados espacios, por lo que el ejercicio de la libertad estará íntimamente unido a un modo de organización social con las circunstancias políticas y econó-

micas que lo posibiliten; por lo tanto, se comprende de esta manera que la concepción anarquista de la libertad esté condicionada por otros valores, como la justicia o la igualdad, que la otorguen sentido. Podría decirse que la libertad, frente a todo mecanismo de dominación, sería una resistencia permanente y, a la vez, un ejercicio inacabable de su construcción; desde esta concepción, difícilmente podría concebirse una idea de la libertad como algo vendible, una oferta más del mercado ajena a cualquier vínculo social y solidario, tal y como a menudo aparece en la sociedad liberal.

Inciso sobre el federalismo (y la libertad)

La coexistencia en la libertad preconizada por el anarquismo de rasgos individuales y sociales, autonomía individual junto a la solidaridad, conduce a buscar la solución a nivel político en el federalismo; se llega a él, como ya hemos apuntado y como no puede ser de otra manera desde un perspectiva libertaria y emancipadora, a través de pactos o contratos libremente establecidos entre voluntades soberanas. Observamos aquí una concepción libertaria, que va más allá de la liberal, buscando la conciliación no siempre sencilla entre una libertad negativa, "de" cada uno, y otra positiva "con" los otros. Es por eso que la libertad va inevitablemente unida a la igualdad, ya que sin la misma supone aceptar un mundo donde aquella es privilegio de unos pocos; por el contrario, aceptar la igualdad sin libertad supone la puerta abierta a un totalitarismo, al que se opone el liberalismo, pero con mayor fuerza el anarquismo. La concepción de la libertad ácrata no prtende ser meramente abstracta y se opone a que, en la práctica, esté

reservada solo a una parte de la sociedad. Los liberales insisten en la igualdad jurídica, pero los libertarios apuestan por la igualdad real, ya que las leyes reflejan solo los intereses de ciertos privilegiados. El federalismo trata de superar la concepción, más propia del liberalismo, que observa a los seres humanos como átomos separados, los cuales tienen que pactar con sus semejantes renunciando a ciertos derechos; la forma federativa, en cambio, se configura mediante la separación de toda estructura de poder para dar lugar a una libertad diversa sustentada en pactos libres que buscan el consenso y las decisiones desde la base. Dejaremos claro que la concepción libertaria del federalismo no es una mera descentralización de un poder de cierta magnitud para dar lugar a diversos poderes de menor nivel, sino una manera de entender las relaciones sociales y políticas sin poder coercitivo alguno mediante el nexo de la solidaridad y la libre cooperación.

Reflexiones finales sobre la posmodernidad

Hace ya varias décadas que viene hablándose de una época posmoderna. Como primera aclaración, desde nuestro punto de vista, consideramos que no resulta preciso establecer los límites en las diferentes etapas históricas; así, ni la modernidad se formó en un momento concreto de la historia, ni mucho menos podemos darla por periclitada tan fácilmente. Hay veces que se establece para el inicio de la modernidad la Ilustración del siglo XVIII, pero el nuevo discurso de la racionalidad científica empezó a formarse en Europa ya en el siglo XV con el descubrimiento de la imprenta, de las artes navegatorias y del Nuevo Mundo. Dicho de

otro modo, la modernidad nace con un conjunto de innovaciones tecnológicas, que con el paso del tiempo darán lugar a las revoluciones industriales y al modo de producción capitalista. Tomás Ibáñez, en su ensayo "De la modernidad a la posmodernidad", llama la atención sobre lo que se denomina *tecnologías de la inteligencia*; es decir, aquellas que posibilitan ciertas operaciones de pensamiento inéditas hasta su descubrimiento. Ejemplos de estas tecnologías de la inteligencia son la escritura o la imprenta, por lo que la modernidad sería impensable sin la existencia de los libros impresos y todo lo que ello implica. La razón científica moderna, con su idea de la objetividad, se alimenta de la representación presente en los libros. A mediados del siglo XX, con la aparición del ordenador y el tratamiento electrónico de la información, llega otra tecnología con un gran y determinante efecto social.

Son varios los elementos que constituyen el discurso o la ideología de la modernidad, que como hemos dicho empezó a formarse claramente con la filosofía ilustrada y, algunos de cuyos conceptos, hemos visto a lo larga de este capítulo relacionados con el liberalismo y el anarquismo. En primer lugar, la confianza exacerbada en la razón, hasta el punto que se observa la historia como un progreso paulatino hacia la conquista de la racionalidad (se identifica la razón con la emancipación y la libertad). En segundo lugar, una identificación de la representación del conocimiento con la realidad; la ideología de la modernidad cree que es posible trasladar el plano de lo real al plano del conocimiento de forma fiel y fiable. Otra característica importante del discurso de la modernidad es que tiene pretensiones universales, válidos para todos los seres humanos en cualquier lugar y momento; la verdad y los valores tendrían

fundamentos seguros y válidos. También, la ideología que surge de la modernidad afirma que el sujeto, junto a su conciencia, es autónomo y puede llegar a ser dueño de su propia historia. Hay que mencionar también el humanismo, según el cual existiría cierta naturaleza humana, algo que chirría especialmente a los filósofos posmodernos. El individualismo también surgirá como ideología, algo estrechamente vinculado al liberalismo; la comunidad pasa a un segundo plano y será el sujeto de derecho la unidad constitutiva de lo social. La novedad en la modernidad será que los vínculos sociales se fundamentarán en los derechos y los intereses de los individuos, por lo que las obligaciones impuestas solo se justifican si se preservan los mismos.

Un aspecto primordial en la modernidad será también la idea del progreso, de tal manera que el presente se ve supeditado al futuro; así, la historia puede ser dirigida por el ser humano gracias a la razón. Llegamos así a un proceso teleológico moderno que sustituye a la tradicional escatología cristiana, la historia nos conducirá hacia un final feliz en el que no exista el sufrimiento. Hay que decir que la modernidad es un proceso de secularización, con evidentes adelantos al dejar a un lado el oscurantismo religioso; no obstante, aunque se habla de la muerte de Dios, en realidad se ve sustituido por otros conceptos mayúsculos: la Razón, los Valores, la Verdad... Los efectos, para los críticos con la modernidad, son muy similares: se acaba con Dios, pero no se destruye el trono y en él se sientan otros principios absolutos igualmente perniciosos. Al respecto, consideramos que el anarquismo desde sus inicios, superando al liberalismo en este aspecto, rechaza el dogma, la posesión de la verdad absoluta de carácter universal e irrefutable, ya que no confía en un sistema o doctrina únicos capaz

de abarcar todos los ámbitos de la vida humana; esta. es flujo, cambio y movimiento, y la define la pluralidad de posibilidades.

En la modernidad, también, se inventa la idea de 'pueblo' y de soberanía popular, fuente que legitima a todo gobierno legítimo. Así, el modelo político será la democracia de rasgos liberales. supuestamente participativa y, en cualquier caso, legitimadora del poder. Los gobernantes mencionarán una y otra vez los valores de la modernización, aquellos que toda nación debe seguir. A nivel económico y social, se buscará un incremento de la racionalización con una terminología que todos podemos leer en los periódicos sin entenderla demasiado bien. El desarrollo de la industrialización, con la integración laboral de todos los miembros de la sociedad, es otro de los rasgos mencionables de la modernidad; el trabajo parecer ser lo que dignifica nuestra existencia, algo que muchos ya ponen en cuestión y las circunstancias parecen acompañarles. En definitiva, junto a obvios adelantes sociales, la modernidad ha tenido también costos evidentes, con gran parte de las poblaciones marginadas y una intolerable colonización, que adoptaba nuevas formas y legitimación.

¿Qué hay de la posmodernidad? Al igual que la época moderna, cuyos límites podemos establecer ya bastante fielmente, también la posmodernidad tiene unos rasgos y genera una ideología, aunque bien es verdad que todavía de manera difusa. Si fue la imprenta la que dio el pistoletazo de salida a la modernidad, otra tecnología de la inteligencia lo hizo con la posmodernidad: el procesamiento electrónico de la información. La informática ha transformado radicalmente las comunicaciones. ha acelerado la globalización y ha ayudado a la creación de un nuevo orden

económico. En la época posmoderna, todo fluye a un ritmo vertiginoso, la aceleración en todos los ámbitos de la vida es uno de sus rasgos más evidentes; además, todo parece envejecer muy rápidamente, la llamada obsolescencia, pero no solo a nivel industrial, sino en todos los fenómenos de la vida y del trabajo. De esta manera, no puede darse esa identidad permanente y fiable del pasado, legitimada en la modernidad en base al trabajo, ya que todo fluye y ya nada tiene apenas sentido. Si queremos definir rápidamente la ideología posmoderna, diremos que se establece claramente por oposición a todo lo presente en la modernidad. La razón moderna, con sus pretensiones emancipadoras, es advertida por la posmodernidad como totalitaria: se acaba con la diferencia, en el sentido de la diversidad y la singularidad que se manifiestan en todos los ámbitos de la vida, con el afán de ordenar, clasificar, universalizar y unificar. Como dijimos anteriormente, se destruye presuntamente a Dios, pero los efectos son los mismos en nombre de otros conceptos absolutos. La idea del progreso, de una visión finalista en la historia, no tiene ya sentido en la posmodernidad; no hay camino preestablecido ni ninguna guía fiable (como la razón) para orientarnos hacia un futuro de libertad y felicidad. Al comprobarse que ese convencimiento en el futuro se viene abajo, sin ninguna escatología a la que aferrarse, mucha gente se ha visto desprotegida y ha buscado refugio en nuevas trascendencias. Ello explica la proliferación de sectas y esoterismos, así como la aceptación del pensamiento mágico y sobrenatural. Hay cierto gusto por los acontecimientos extraordinarios, algo impulsado por la falta de expectativas racionales y predecibles; es algo que podemos comprobar en las continuas manifesta-

ciones culturales de masas, como es el caso del cine, se busca lo extraordinario, aunque sea catastrófico.

En primer lugar, diremos que es importante comprender los rasgos de esta época posmoderna, aunque no esté terminada de configurar y muchas de las premisas de lo modernidad permanezcan de algún modo. Por otro lado, aunque las promesas emancipadoras modernas sean muy reivindicables, algunas críticas posmodernas al totalitarismo son más que asumibles. Por otra parte, los anarquistas supieron desprenderse con el tiempo de ese mito del progreso, más propio del liberalismo en nombre del llamado "desarrollo", y de una racionalidad meramente instrumental a su servicio en nombre de la productividad; que esta crítica libertaria encuentre un campo transformador más amplio que el movimiento obrero revolucionario, que algunos observan periclitado en el siglo XXI, es el auténtico reto. Podemos observarlo como una tensión entre las dos épocas, buscando un mayor horizonte para la razón teniendo en cuenta también la ética y la diversidad social, que propugna especialmemente el anarquismo. Desde un punto de vista libertario, ese escepticismo político que caracteriza a la posmodernidad, con la falta de legitimidad cada vez mayor para cualquier forma de gobierno, es un horizonte bastante halagüeño. Por supuesto, la dominación y legitimación del poder que trajo la modernidad, donde encontramos los límites al liberalismo en cualquiera de su formas, fue objeto ya de críticas por parte del anarquismo y puede tener formas innovadoras en la posmodernidad. De ahí que los ácratas tengan que estar atentos para comprender las nuevas realidades sociales y cómo afecta a nuestra subjetividad, a nuestro modo de pensar y actuar.

Como hemos visto en los diversos epígrafes de este capítulo, el anarquismo se puede considerar hijo de la modernidad al mismo tiempo que, exento de un armazón teórico fuerte y de reglas inmutables, y al mismo tiempo bien armado de valores irreductibles, se puede separar radicalmente de ella en su afán subversivo en pos de una sociedad libre y solidaria.

Bibliografía

Abad de Santillán, Diego: EL ORGANISMO ECONÓMICO DE LA REVOLUCIÓN. Zero Zyx, 1978.

Alba, Víctor: LAS IDEOLOGÍAS Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES. Plaza y Janés, 1977

Álvarez Junco, José: LA IDEOLOGÍA POLÍTICA DEL ANARQUISMO ESPAÑOL (1868-1910). Siglo Veintiuno Editores, 1991.

Ansart, Pierre: SOCIOLOGÍA DE SAINT-SIMON. Ediciones Península, 1971.

Armand, Émile:; EL ANARQUISMO INDIVIDUALISTA. LO QUE ES, PUEDE Y VALE. Pepitas de Calabaza, 2003.

Avrich, Paul: LOS ANARQUISTAS RUSOS. Alianza Editorial, 1974.

Avrich, Paul: VOCES ANARQUISTAS. HISTORIA ORAL DEL ANARQUISMO EN ESTADOS UNIDOS. Fundación Anselmo Lorenzo, 2004.

Bakunin, Mijaíl A.: ESCRITOS DE FILOSOFÍA POLÍTICA (I y II). Altaya, 1994.

Baynac, Jacques: MAYO DEL 68. LA REVOLUCIÓN DE LA REVOLUCIÓN. Ediciones Acuarela, 2016.

Berkman, Alexander: EL ABC DEL COMUNISMO LIBERTARIO. Júcar, 1981.

Berkman, Alexander: EL MITO BOLCHEVIQUE. LaMalatesta / Tierra de Fuego, 2013.

Berkman, Alexander: MEMORIAS DE UN ANARQUISTA EN PRISIÓN. Editorial Melusina, 2007.

Berlin, Isaiah: SOBRE LA LIBERTAD. Alianza, 2004.

Berneri, Camillo: HUMANISMO Y ANARQUISMO. Edición de Ernest Cañada. Los Libros de la Catarata, 1998.

Bobbio, Norberto: THOMAS HOBBES; Paradigma, 1991.

Bookchin, Murray: ANARQUISMO SOCIAL O ANARQUISMO PERSONAL. UN ABISMO INSUPERABLE. Virus Editorial, 2012.

Bottici, Chiara: MANIFIESTO ANARCAFEMINISTA; NED, 2021.

Bueno Ochoa, Luis: GODWIN Y LOS ORÍGENES DEL ANARQUISMO INDIVIDUALISTA. Universidad Pontificia de Comillas, 2008.

Camus, Albert: EL HOMBRE REBELDE. Alianza Editorial, 2001.

Cano Ruiz, B.: EL PENSAMIENTO DE MIGUEL BAKUNIN. Editores Mexicanos Unidos, 1978.

Cano Ruiz, B.: EL PENSAMIENTO DE PEDRO KROPOTKIN. Editores Mexicanos Unidos, 1978.

Cappelletti, Ángel. J: EL PENSAMIENTO DE KROPOTKIN. CIENCIA, ETÍCA Y ANARQUÍA. Zero Zyx, 1978.

Cappelletti, Ángel. J: "La evolución del pensamiento ético y filosófico de Bakunin", en *Polémica* núm.7 (abril, 1983).

Cappelletti, Ángel. J: y Rama, Carlos M. (selección y notas): EL ANARQUISMO EN AMÉRICA LATINA. Biblioteca Ayacucho, 1990.

Cappelletti, Ángel. J: LA IDEOLOGÍA ANARQUISTA. Ediciones en Movimiento, 2004.

Carter, April: LA TEORÍA POLÍTICA DEL ANARQUISMO. Monte Ávila, 1975.

Chomsky, Noam: CONVERSACIONES LIBERTARIAS. Madre Tierra, 1994.

Colombo, Eduardo (compilador): HISTORIA DEL MOVIMIENTO OBRERO REVOLUCIONARIO. Libros de Anarres, 2013.

Colombo, Eduardo: LA VOLUNTAD DEL PUEBLO. Tupac Ediciones, 2006.

Comfort, Alex: NATURALEZA Y NATURALEZA HUMANA. Editorial Proyección, 1969.

Cuadernos de Ruedo Ibérico 55-57. BAKUNIN-MARX. AL MARGEN DE LA POLÉMICA. Enero-junio, 1977.

Cuevas Noa, Francisco José: ANARQUISMO Y EDUCACIÓN. LA PROPUESTA SOCIOPOLÍTICA DE LA PEDAGOGÍA LIBERTARIA. Fundación Anselmo Lorenzo, 2003.

D'Auria y Elena Ibarra: EL ANARQUISMO DE RODOLFO GONZÁLEZ PACHECO. Libros de Anarres, 2020.

D'Auria, Aníbal : EL HOMBRE, DIOS Y EL ESTADO. CONTRIBUCIONES EN TORNO A LA CUESTIÓN DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA; Libros de Anarres, 2014.

Despiniadis, Costas: PROMETEO CONTRA LEVIATÁN. TEORÍAS SOBRE EL ESTADO. DEL LIBERALISMO AL ANARQUISMO. FAL Aranjuez, Cuadernos de Contrahistoria, 2021.

Díez, Xavier: EL ANARQUISMO INDIVIDUALISTA EN ESPAÑA. Virus Editorial, 2007.

Dolgoff, Sam: LA ANARQUÍA SEGÚN BAKUNIN. Tusquets, 1983.

Faure, Sebastien: LA RUCHE. UNA EXPERIENCIA PEDAGÓGICA. Tierra de Fuego / LaMalatesta Editorial, 2013.

Fernández, Frank: EL ANARQUISMO EN CUBA. Fundación Anselmo Lorenzo, 2000.

Ferrater Mora: DICCIONARIO DE FILOSOFÍA. Alianza Editorial, 1980.

Ferrer, Sol: VIDA Y OBRA DE FRANCISCO FERRER. Caralt, 1980.

Freeden, Michael: LIBERALISMO. UNA INTRODUCCIÓN. Página Indómita, 2019.

Furth, Rene: FORMAS Y TENDENCIAS DEL ANARQUISMO. Editoria Nordan-Comunidad, 2014.

García Moriyón, Félix: DEL SOCIALISMO UTÓPICO AL ANARQUISMO. Editorial Cincel, 1985.

Godwin, William: DE LA INVESTIGACIÓN ACERCA DE LA JUSTICIA POLÍTICA. Júcar, 1985.

Goldman, Emma: LA PALABRA COMO ARMA. LaMalatesta / Tierra de Fuego, 2008.

Gómez Casas, Juan: HISTORIA DEL ANARCOSINDICALISMO ESPAÑOL. LaMalatesta, 2006.

Gómez Casas, Juan: HISTORIA DE LA FAI. Fundación Anselmo Lorenzo. Madrid 2002.

Gómez Casas, Juan: SOCIOLOGÍA DEL ANARQUISMO HISPÁNICO. VOLUMEN 1. Ediciones Libertarias, 1988.

González Cuevas, Pedro y Martínez Arancón, Ana (coordinadores): IDEAS Y FORMAS POLÍTICAS: DEL TRIUNFO DEL ABSOLUTISMO A LA POSMODERNIDAD. Uned, 2010.

Goodman, Paul: LA NUEVA REFORMA. UN NUEVO MANIFIESTO ANARQUISTA. Editorial Kairós, 1971,

Gordon, Uri: ANARCHY ALIVE! POLÍTICAS ANTIAUTORITARIAS DE LA PRÁCTICA A LA TEORÍA. LaMalatesta Editorial / Tierra de Fuego, 2014.

Graeber, David: SOMOS EL 99%. UNA HISTORIA, UNA CRISIS, UN MOVIMIENTO. Capitan Swing, 2014.

Gray, John: LIBERALISMO. Alianza, 1994.

Grupo de Estudios sobre el Anarquismo: EL ANARQUISMO FRENTE AL DERECHO. LECTURAS SOBRE PROPIEDAD, FAMILIA, ESTADO Y JUSTICIA. Libros de Anarres, 2007

Guérin, Daniel: EL ANARQUISMO. Editorial Altamira, 1975.

Guyau, J.M.: ESBOZO DE UNA MORAL SIN OBLIGACIÓN NI SANCIÓN. Júcar, 1978.

Harvey, David: BREVE HISTORIA DEL NEOLIBERALISMO. Ediciones Akal, 2007.

Hayek, Friedrich: CAMINO DE SERVIDUMBRE. Alianza Editorial, 2011.

Hernández, José María: EL RETRATO DE UN DIOS MORTAL. ESTUDIO SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE THOMAS HOBBES. Anthropos, 2002.

Hobbes, Thomas: TRATADO SOBRE EL CIUDADANO. Editorial Trotta, 1999.

Ibáñez, Tomás: ACTUALIDAD DEL ANARQUISMO. Libros de Anarres, 2007.

Ibáñez, Tomás: ANARQUISMOS A CONTRATIEMPO. Virus Editorial, 2017.

Ibáñez, Tomás: ANARQUISMO ES MOVIMIENTO. Virus Editorial, 2014.

Ibáñez, Tomás: CONTRA LA DOMINACIÓN; Gedisa, 2005.

Iturbe, Lola: LA MUJER EN LA LUCHA SOCIAL Y EN LA GUERRA CIVIL DE ESPAÑA. LaMalatesta / Tierra de Fuego, 2012.

Kropotkin, Piotr: ANARCO-COMUNISMO: SUS FUNDAMENTOS Y PRINCIPIOS. LaMalatesta / Tierra de Fuego, 2010.

Kropotkin, Piotr: EL APOYO MUTUO. Ediciones Madre Tierra, 1989.

Kropotkin, Piotr: LA CIENCIA MODERNA Y LA ANARQUÍA. LaMalatesta / Tierra de Fuego / Eleuterio, 2015.

Kropotkin, Piotr: LA GRAN REVOLUCIÓN FRANCESA. 1789-1793. Libros de Anarres, 2015.

Landauer, Gustav: LA REVOLUCIÓN. Libros de la Araucaria, 2005.

Madrid, Francisco y Venza, Claudio: ANTOLOGÍA DOCUMENTAL DEL ANARQUISMO ESPAÑOL. Fundación Anselmo Lorenzo, 2001.

Malatesta, Errico: IDEARIO. Libros Dogal, 1977.

Malatesta, Errico: ESCRITOS. Fundación Anselmo Lorenzo, 2002.

Marin, Lou: ALBERT CAMUS. SU RELACIÓN CON LOS ANARQUISTAS Y SU CRÍTICA LIBERTARIA DE LA VIOLENCIA. Editorial Eleuterio, 2013.

Mella, Ricardo: IDEARIO. Producciones Editoriales, 1978.

Mercier Vega, Luis: ANARQUISMO AYER Y HOY. Monte Ávila Editores, 1970.

Michel, Louis: LA COMUNA DE PARÍS. LaMalatesta Editorial, 2014.

Molnár, Miklós: EL DECLIVE DE LA PRIMERA INTERNACIONAL. Edicusa, 1973.

Montes de Oca, Rodolfo: CONTRACORRIENTE: LA HISTORIA DEL MOVIMIENTO ANARQUISTA EN VENEZUELA (1811-1998). El Libertario / LaMalatesta Editorial / Editorial Eleuterio / Editorial La Cucaracha Ilustrada / Libros de Anarres / Tierra de Fuego. Caraca-Madrid-Tenerife-Buenos Aires-Santiago de Chile, 2016.

Muguerza, Javier: DESDE LA PERPLEJIDAD. ENSAYOS SOBRE LA ÉTICA, LA RAZÓN Y EL DIÁLOGO. Fondo de Cultura Económica, 2006.

Nettlau, Max: LA ANARQUÍA A TRAVÉS DE LOS TIEMPOS. Ediciones Júcar, 1977.

Nettlau, Max: MIGUEL BAKUNIN, la Internacional y la Alianza en España. 1868-1873. Las Ediciones de la Piqueta, 1977.

Oyhamburu, Philippe: LA REVANCHA DE BAKUNI (del anarquismo a la autogestión). Campo Abierto Ediciones París, 1975.

Paine, Thoman: DERECHOS DEL HOMBRE. Alianza Editorial, 1984

Paz, Abel: LOS INTERNACIONALES EN LA REGIÓN ESPAÑOLA. 1868-1872. EA, 1992.

Peirats, José: EMMA GOLDMAN. ANARQUISTA DE AMBOS MUNDOS. Campo Abierto Ediciones, 1978.

Prado, Antonio: MATRIMONIO, FAMILIA Y ESTADO. ESCRITORAS ANARCO-FEMINISTAS EN LA REVISTA BLANCA (1898-1936). Fundación Anselmo Lorenzo, 2011.

Proudhon, Pierre-Joseph: EL PRINCIPIO FEDERATIVO. Sarpe, 1985.

Proudhon, Pierre-Joseph: LA CAPACIDAD POLÍTICA DE LA CLASE OBRERA. Ediciones Jucar, 1978.

Proudhon, Pierre-Joseph: ¿QUÉ ES LA PROPIEDAD? LaMalatesta, 2018.

Proudhon, Pierre-Joseph: SISTEMA DE LAS CONTRADICCIONES ECONÓMICAS O FILOSOFÍA DE LA MISERIA. Ediciones Jucar, 1975.

Quesada, Fernando (editor): CIUDAD Y CIUDADANÍA. SENDEROS CONTEMPORÁNEOS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA. Editorial Trotta. Madrid, 2008.

Read, Herbert: ANARQUÍA Y ORDEN, ENSAYOS SOBRE POLÍTICA. Editorial Tupac, 1959.

Richards, Vernon: MALATESTA. PENSAMIENTO Y ACCIÓN REVOLUCIONARIOS. Tupac Ediciones, 2007.

Roca, Beltrán (coordinador): ANARQUISMO Y ANTROPOLOGÍA. RELACIONES E INFLUENCIAS MUTUAS ENTRE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y EL PENSAMIENTO LIBERTARIO. LaMalatesta, 2008.

Rocker, Rudolf: ANARCOSINDICALISMO. TEORÍA Y PRÁCTICA. Fundación Estudios Libertarios, 2009.

Rocker, Rudolf: BOLCHEVIQUISMO Y ANARQUISMO. Editorial Reconstruir. Buenos Aires, 1959.

Rocker, Rudolf: LA INFLUENCIA DE LAS IDEAS ABSOLUTISTAS EN EL SOCIALISMO. Ediciones Estudios Sociales, 1945.

Rocker, Rudolf: LAS CORRIENTES LIBERALES EN LOS ESTADOS UNIDOS. Editorial Americalee, 1944

Rocker, Rudolf: NACIONALISMO Y CULTURA. Ediciones Antorcha, 2020.

Rosenblatt, Helena: LA HISTORIA OLVIDADA DEL LIBERALISMO. Crítica, 2020.

Rouco Buela, Juana: HISTORIA DE UN IDEAL VIVIDO POR UNA MUJER. LaMalatesta/Tierra de fuego, 2012.

Russell, Bertrand: LOS CAMINOS DE LA LIBERTAD. Ediciones Orbis, 1982.

Sánchez García, Raquel: LA RAZÓN LIBERTARIA. WILLIAM GODWIN (1756-1836). Fundación Anselmo Lorenzo, 2007.

Sánchez Gómez, Elena: LA FILOSOFÍA DEL ANARQUISMO ESPAÑOL: TEORÍA Y PRAXIS. Tesis doctoral inédita. Facultad de Filosofía UNED, 2010

Sánchez Gómez, Elena: "Kant y Bakunin", en *Germinal. Revista de Estudios Libertarios* núm.2 (Abril, 2006).

Saña, Heleno: ATLAS DE PENSAMIENTO UNIVERSAL. Almuzara, 2006.

Saña, Heleno: EL CAPITALISMO Y EL HOMBRE. Cuadernos para el diálogo. Madrid, 1967

Saña, Heleno: SINDICALISMO Y AUTOGESTIÓN. G. Del Toro. Madrid, 1977

Smith, Adam: LA RIQUEZA DE LAS NACIONAS. Ciro Ediciones, 2011.

Solà, Pere: LAS ESCUELAS RACIONALISTAS EN CATALUÑA (1909-1939). Tusquets, 1978.

Solomonoff, Jorge N.: EL LIBERALISMO DE AVANZADA. Editorial Proyección, 1973.

Stirner, Max: EL ÚNICO Y SU PROPIEDAD. Editorial Reconstruir, 2007.

Thoreau, Henry David: SOBRE EL DEBER DE LA DESOBEDIENCIA CIVI. Iralka, 2002.

Tocqueville, Alexis de: LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA. Guadarrama, 1969.

Tomassi, Tina: BREVIARIO DEL PENSAMIENTO EDUCATIVO LIBERTARIO. Campo Abierto, 1978.

Trejo, Rubén: MAGONISMO: UTOPÍA Y REVOLUCIÓN, 1910-1913. Cultura Libre, 2005.

Vallespín, Fernando: HISTORIA DE LA TEORÍA POLÍTICA, 3. Alianza Editorial, 2002.

Vallespín, Fernando: HISTORIA DE LA TEORÍA POLÍTICA, 6. Alianza Editorial, 2004.

Vicente, Laura: LA REVOLUCIÓN DE LAS PALABRAS. LA REVISTA MUJERES LIBRES. Comes Historia, 2020.

VV.AA.: EL ANARQUISMO Y LOS PROBLEMAS CONTEMPORÁNEOS. Madre Tierra, 1992.

Walter, Nicholas: SOBRE EL ANARQUISMO. Editorial Eleuterio, 2016.

Ward, Colin: ANARQUISMO. UNA BREVE INTRODUCCIÓN. Tusquets Editores, 2016.

Ward, Colin: ESA ANARQUÍA NUESTRA DE CADA DÍA. Tusquets Editores, 1982.

Wilde, Oscar: EL ALMA DEL HOMBRE BAJO EL SOCIALISMO. Público, 2010.

Wolff, Robert Paul: EN DEFENSA DEL ANARQUISMO. Nordan Comunidad. 2004

Woodcock, George: EL ANARQUISMO. HISTORIA DE LAS IDEAS Y MOVIMIENTOS LIBERTARIOS. Ariel, 1979,

Índice onomástico y temático

Suelen mencionarse como dos las corrientes políticas y filosóficas que marcan el desarrollo de la modernidad, socialismo y liberalismo; sin embargo, el engaño de tal aseveración estriba en la marginación de una que, aunque ello precise de muchos matices, puede observarse como una síntesis de ambas. De esa manera, como afirma el sociólogo Christian Ferrer, podrían ser tres las filosofías modernas con aspiración emancipatoria: liberalismo, marxismo y anarquismo; son muchas las diferencias que separan las ideas libertarias de las marxistas, mientras que de las ideas liberales no podían aceptar bajo ningún concepto que la libertad política y la justicia económica fueran irreconciliables. Es por eso que, una de las tesis de este libro, la anarquista es la más compleja concepción de la libertad que ha dado la modernidad. Es cierto que las ideas libertarias, proudhonianas o bakuninistas en origen, nacen o al menos se desarrollan inicialmente como una corriente socialista en la Asociación Internacional de Trabajadores, pero pensamos que van mucho más allá y una muestra de ello sería la temprana ruptura con la rama marxista, por incompatibilidad entre medios y fines, por realizar la doctrina de Marx demasiado hincapié en la liberación obrera, pero también por la fe que depositaban los libertarios en la autonomía individual y en el criterio y la responsabilidad personales.

